cins cins mekân

Derleyen:
AYTEN ALKAN


VARLIK

cins cins mekân ~ *Derleyen:* AYTEN ALKAN


VARLIK

Düşün dizisi
Varlık Yayınları, Sayı: 1426
Sertifika No: 10644
3. basım: İstanbul, Ocak 2017

ISBN 978-975-434-367-0

Kapak Genel Tasarımı: Nazlı Ongan
Kapak Fotoğrafları: Nilgün Yurdalan
Dizgi ve Ofset Hazırlık: Varlık Yayınları A.Ş.
Baskı ve Cilt: Sena Ofset Ambalaj Mat. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mahallesi Litrosyolu Sokak 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok Kat:6 No:4NB7-9-11 E Blok Kat:6 No:4NE20
Topkapı 34010 Zeytinburnu / İstanbul / TÜRKİYE
Tel: +90 212 613 38 46 Sertifika No: 12064

VARLIK YAYINLARI A.Ş.
Perpa Ticaret Merkezi, B Blok, Kat 5, No. 484 Şişli 34384 İstanbul
Tel: (0212) 221 31 71 – Faks: (0212) 320 06 46
E-posta: varlik@varlik.com.tr
www.varlik.com.tr

Cins Cins Mekân

Derleyen ve Yayına Hazırlayan:
Ayten Alkan

Katkıda Bulunanlar:
Levent Şentürk, Aksu Bora, Serpil Çakır, Yasemin İnce Güney, Elif Ekin Akşit, Hülya Arık, Arzu Yılmaz, Aslıcan Kalfa, Bilge Sevim Aytekin, Zeynep Özge Dinç, Hasan Üstün, Aslı Zengin, Yasemin Öz, Sema Buz

VARLIK

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: CİNSİYET DİNAMİKLERİNİN PEŞİNDEN MEKÂNIN İZİNİ SÜRMEK

AYTEN ALKAN*

1990'lı yılların sonlarında AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Kent ve Çevre Bilimleri programında doktora derslerimi alırken, kentsel mekânı ve yerel toplumsal dinamikleri feminist kavrayışın açtığı pencerelerden görmeyi denemeye başlamıştım. Bu deneme, kişisel bir arzunun ötesinde, belli şansların da ürünüydü: Genel olarak sosyal bilimlere akademik feminizmin getirdiği çokyönlü ve derin eleştirinin sarsıcılığıyla beni yüzleştiren, Prof. Dr. Serpil Sancar'ın yürüttüğü Toplumsal Cinsiyet ve Siyaset dersini bunların başında saymalıyım. Toplumsal ve siyasal alanın temel anlam ve içeriklerini kuran, soyutlanmış, liberal "birey, eşitlik, katılma, demokrasi, özel alan / kamusal alan" gibi kavramların, beden, iktidar, cinsiyet temsilleri ve tarihsel bağlam marifetiyle somutlanışına, somutlanırken de maskelerini düşürüşüne tanıklık ettim 1998 ilkbaharı boyunca.[1] Bu tanıklıkla, meselenin, gözden kaçan bir şeyin –kadın ya da toplumsal cinsiyet ilişkileri başlığının– toplum kuramına nasıl *ekleneceği* sorunundan ibaret olmadığını da anlıyordum:

> ... toplumsallık denen alan cinsiyete dayalı ilişkiler tarafından baştan başa yeniden ve yeniden kurulur; bunun dışında, cinsiyetlendirilmiş –eril/dişil dikotomisi ile iktidarlandırılmış– olmayan bir alan yoktur. Dolayısıyla, sosyal bilimlerin bütün disiplinleri

---

(*) Yrd. Doç. Dr., İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi.

1) Meraklısı için önerilebilecek bazı temel kaynaklar: Pateman, 1989; Pateman & Grosz, 1986; Hirschmann & Di Stefano, 1996; Meehan & Sevenhujisen, 1991.

kendi kavram ve yönteme dair araçlarını bu gözlükten bakarak yeniden ve yeniden test etmeli ve toplumsallığı, baştan başa cinsiyetlendirilmiş bir kurgu olarak ... yeniden kavramayı denemelidir. (Sancar, 2003)

Bu tür bir kavrama denemesi, kaçınılmaz olarak, o zamana değin, *evrensel* ve *nesnel* olduğuna inanmış olduğum *bilgi*yi, kimlerin, hangi toplumsal grupların deneyimlerinden yola çıkarak ürettiği –ama bunu söylemediği– sorusuna getiriyordu beni. Bu soruyla, o zamana değin kente, mekâna, yerel siyasete dair bildiğimi sandığım her şeyi yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetmeye başladım. Örneğin, aşağı yukarı 10 yüzyıllık bir tarihsel kesit içinden geçerek *Ortaçağ Kentleri*'ni anlatan Pirenne (1925), "herkes", "kentli", "kardeş", "üye", "birey", "kişi" dediği her yerde aslında erkek *bourg*'u kastediyordu. Kişi özgürlüğü, mülkiyet, serbest dolaşım, dilediği yerde yaşama, kentsel güvenlik ve barış haklarının özneleri, gerçekte belirtilen cinsiyetsiz özneler değil, *charité, compagnie, frairie, gild, hanse* gibi adlar alan tüccar birliklerinde "bir bağlılık andıyla birbirine bağlanmış [erkek] 'kardeşler'"di (s.95,132-3, 147-54). Ya da, demokrasi ve kent yönetimi tarihi anlatılarında Atina demokrasisi güzellemesinin, ancak dışlananlardan söz etmeyerek mümkün olabildiğini görüyordum. Gymnasium'da bedenlerini, agora ve felsefe okullarında düşüncelerini başkalarına teşhir edebilen özgür erkeklerin (*polites* - yurttaşlar)[2] beden ısısı yüksekken, kadınlar ile kölelerin beden ısısı düşüktü ne de olsa[3] ve "farklı sıcaklıklara sahip vücutlar için farklı haklar ve farklı kent mekânları" uygundu. Madalyonun öbür yüzü, "soğuk bedenlerin dilsiz bir biçimde acı çekmeyi reddetmelerini ve bunun yerine kendi soğukluklarına şehir içinde

2) Polis'in kamusal-politik-felsefi bilgisine hâkim kesimine karşılık gelen *polites* bugün İngilizcede bildiğimiz *polite*'ın kaynağıdır. Öbür yandan, özel-ekonomik alana *(oikos)* karşılık gelen çocuklar, köleler ve kadınlar *idiot*'u oluşturur. Bugün bildiğimiz anlamda idiot'un kaynağı...

3) Eski Yunan'ın, 17. yy.'a değin tıp ve anatomiye renk verecek olan fizyoloji kavrayışı, insanların niteliksel değerleriyle varsayılan beden ısıları arasında koşutluk kuruyordu.

bir anlam vermeye çalışmaları"nı anlatıyordu. (Sennett, 2001 27-8) Tam da bu yüzden, kurgusal bir dünyada da olsa, Lysistarata'nın (Aristophanes, MÖ. 411) önderliğinde kadınlar bir tür genel greve gitmek suretiyle, tapınak, yönetim merkezi ve paraların saklandığı hazine işlevlerini gören, polis'in en önemli kamusal mekânlarından olan akropolis'i işgal etme yönündeki eylem planlarını uygulamaya geçirdiklerinde sıcak bedenler şaşkınlık ve öfkeyle iyiden iyiye harlanıyordu: Kadınların akropolis'i alması demek, Atina kentini gözeten, koruyan tanrıçanın (Athena) da ele geçirilmesi (s.28), yani simgesel olarak kentin ele geçirilmesi demekti ve fakat "kadınların kente verecek öğütleri" olamazdı (s.50).

Kadınların kente vermiş olabilecekleri öğütlerin, mekâna bırakmış olmaları kaçınılmaz izlerin peşinden nasıl gidebileceğimin yordamını, bir başka deyişle (kentsel) mekânla cinsiyet dinamiklerini bir arada ele alabilmeye elverişli yöntemsel kavrayışın ne olabileceğini henüz bilemediğim bir aşamadayken, Doç. Dr. Çağatay Keskinok'un yürüttüğü Mekânın Siyasası dersi tuttu elimden: Mekânın; toplumsal olarak üretildiği, olayların geçtiği yer *(locus)* ile toplumsal faillerin ve davranışsal birimlerin yöneldiği şey *(focus)* olma özellikleri arasındaki diyalektiğin ürünü olduğu, toplumsal faillerin etkinlikleriyle (yeniden) yapılandığı, (yeniden) üretildiği ve dönüştüğü, dolayısıyla toplumsal faillerin nesnel ve öznel deneyimlerinin mekâna anlam yükleyip onu (yeniden) tanımladığı, öte yandan mekânsal biçimlerin de faillerin davranış kalıplarında belirli etkiler yarattığı ve bütün bu süreçlerin belirli yapısal ve tarihsel koşullar altında gerçekleştiğinin altını defaatle çizen bir kuramsal kavrayış, ziyadesiyle ufuk açıcıydı. Ders, cinsiyet dinamiklerine değil de cinsiyet ilişkileri dışıymış gibi tarif edilen sermaye birikim süreçlerine, siyasi düzeyde de devletin etkinliğinin mekânsal kapsamı ve mekânsallaşmasına odaklanıyor olsa da, mekân ile siyaset ve ideoloji, yapı ile eylem arasındaki dikotomileri kırmaya yönelmesi, toplumsal ilişki ve süreçlerin mekânsal bağlamda analiz edilebilmesine yapısalcı, işlevselci, belirlenimci, indirgemeci ya da öte yandan iradeci yaklaşımların sunabildiğinden çok daha elverişli araçlara işaret etmesi, bu alanda uğraş veren biri olarak

hâlâ gereğince istifade edemediğimi düşündüğüm zengin bir yöntemsel kaynağın önünü açıyordu.[4]

Bu iki alanı, mekân çalışmalarıyla kadın / cinsiyet çalışmalarını buluşturmak yönünde eleştirel-kuramsal çabalar harcayan feminist akademisyenlerle beni bir çırpıda tanıştıran, Çağatay Hoca'nın yönlendirmesiyle, Doç. Dr. Serap Kayasü oldu o dönemde: Bundan on yılı aşkın bir süre önce kendisini ziyarete gittiğim gün, yarım saat içinde önüme seriverdiği kaynaklar sayesinde, Linda McDowell (1989; 1993a,b; 1997), Suzanne Mackenzie (1986; 1988; 1989a, b,c), Clara Greed (1994), Gillian Rose (1993a,b) ve Rosalyn Deutsche (1991; 1996) yüzlerini hiç görmediğim, seslerini hiç duymadığım yeni hocalarım oldu. İzleyen dönemde bu isimlere, başkaları da eklenecekti.[5]

Bununla beraber, aynı hizayı izleyerek gözlerimi özgün ve yerel olana, Türkiye'nin bilgisine çevirdiğimde, görüş alanıma düşen büyük ölçüde bir boşluktu. Ulaşabildiklerimin önemli bir bölümü, mekân içinde / üzerinde ya da mekânlar arasında olanları tarif ve analiz ediyor, bir başka deyişle farklı ölçek ve bağlamlardaki mekânlar, bu çalışmaların uğraştığı sorunsallar açısından "sahne" işlevi görüyordu. Bu anlamda, aslında içinde "hane, konut, kasaba, kent, gecekondu" gibi sözcüklerin geçtiği araştırmalar, mekân ile cinsiyeti birlikte nasıl kavramsallaştırabileceğimize dair pek az şey söylüyordu. Öte yandan, 1980 sonrasında ciddi bir atılım gerçekleştiren kadın çalışmaları alanındaki araştırma ve analizler toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik olana dair ziyadesiyle geniş ve zengin perspektifler sağlarken, buralarda da "bir sahne olarak mekân"ı bile bulmak zordu. Özetle, bir yanda mekânın ancak "neresi?" sorusuna yanıt olarak ele alındığı, öte yanda da tamamen mekânsız cinsiyet analizleriyle karşı karşıyaydım. Kent ve mekânın bilgisini üreten

---

4) Meraklısı için önerilebilecek bazı kaynaklar: Giddens, 1984; Gottdiener, 1984; Keskinok, 1997; Şengül, 2001, Werlen, 1988.

5) Bazıları için bkz.: Ainley, 1998; Brydon & Chant, 1993; Grosz, 1995, 2001; Hanson, 1995; Marchand & Sisson Runyan, 2000; Massey, 1994; McDowell & Sharp, 1997; Miranne & Young, 2000; Rendell, Penner & Borden, 2000; Spain, 1992.

ana-akım disiplinlerin biriktirdiklerindeyse, mekân-toplum ilişkisine dair daha fazla ve köklü analitik ve kavramsal araçlar vardı, ama bu kez de söz konusu ilişki cinsiyet-körlüğüyle veyahut itiraf edilmeyen bir cinsiyet-yanlılığıyla malûldü.

Aradan geçen süre zarfında, Türkiye'de de farklı disiplinlerde ve disiplinlerarası alanlarda, kent, yer, yerel olan ve mekâna cinsiyet perspektifinden ve türlü düzlemlerde ilginin göreli olarak arttığını, üstelik pratikte ve politik alanda da heyecan verici hareketliliklerin yaşanmaya başladığını[6] söylemek mümkün. Bununla beraber, alanda hâlâ kayda değer bir "cinsiyetli literatür" boşluğu var. Elinizdeki derlemenin amacı; bu kıpırdanma ve hareketliliğin izini sürerek, dağınık yerel bilgiyi toparlamaya çalışan, yeni araştırma soruları ortaya koyan bir kaynak oluşturabilmek, halihazırda çok parçalı ve dağınık da olsa "mekânın cinsiyeti" diyebileceğimiz bir alanda ortaya çıkmış bulunan çalışmaların[7] bir bölümünü bir araya getirmek. Bunu yaparken, parçaları kuramsal zeminde tutarlılaştırmak gibi bir iddiası yok. Daha ziyade, cinsiyet sorunsalını haritaya yerleştirmeye çalışıyor. Bu haliyle, sosyal bilimler literatüründe ikisi de birbi-

---

6) Yerel düzeyde kadın örgütlenmesinin güçlenip yaygınlaşması ve bu örgütlenmelerin bir bölümünün, hâkim "toplumsal hizmet, hayır işleri" anlayışından sıyrılarak, daha politik bir nitelik kazanması; Yerel Gündem 21'lerin örgütlenip uygulanması sürecinde kadın gruplarının yaşadığı ve yarattığı dinamizm; yerel yönetim - kadın örgütü işbirliği deneyimlerindeki artış; 1999 yerel seçimlerinden başlayarak kadınların mahalle muhtarlıklarına yoğun bir biçimde adaylıkları; 2004 yerel seçimlerinin öncesinden başlayarak örgütlü kadın hareketinin ilk kez gündemine yerel siyaseti programatik biçimde alışı ve "Yarın İçin Bugünden" kampanya süreci; altı deneme ilinde yürütülen "Kadın Dostu Kentler" programı ve son olarak 2009 yerel seçimleri öncesinde ilk kez bağımsız bir feminist adayın Beyoğlu belediye başkanlığına adaylığını koyması bu hareketliliğin belli başlı dönemeçleri ve bileşenleri olarak sıralanabilir.

7) Bu giriş yazısı boyunca ve bu derlemenin yazarlarından bazılarının metinlerinde söz konusu çalışmaların önemli bir bölümü anılıyor. Fakat söz konusu referanslar, tüketici değil. Türkiye'de (i) cinsiyet sorunsalı etrafında yapılmış, (ii) cinsiyet ilişkilerini temel bağlamlardan biri olarak alan ya da (iii) cinsiyet değişkenini göz ardı etmeyen mekân çalışmalarının analitik dökümü, üzerinde uğraştığım bir başka çalışmanın konusu.

rinden tartışmalı, "ne?" olduğunu anlayıp tanımlama gayretlerinin dinginleşemediği iki kavramın, cinsiyet ile mekânın ilişkilenme eksenlerine yönelik merakın bir ürünü.

Toplumsallık, Cinsiyet, Mekân

Cinsiyetin ve cinsiyet ilişkilerinin bir sabitlik değil de ancak bir süreç olarak tanımlanabileceği, 1960'ların sonlarından bu yana aşamalı olarak gelişen akademik feminizmin belki de en temel iddiasıydı. Bu iddia, asıl olarak, cinsiyet farklılıklarının (insan toplumlarında güç, iktidar, statü ve tahakkümden dolayımlanmayan nötr bir farklılık olamayacağına göre, aslında cinsiyet eşitsizliklerinin) modern toplum kuramları bağlamındaki, "ilksel" diyebileceğimiz yerleşik açıklamalarına bir başkaldırıydı. Zira, eninde sonunda bir tür biyolojik belirlenimcilik / indirgemecilik zeminine düşen bu açıklamalarda söz konusu asimetri doğallaştırılıp sabitleniyordu. Sosyoloji akımlarında, bu perspektifin, organik toplum anlayışından dem vuran işlevselci versiyonlarına (tipik örneği, Parsons ve Bales, 1956) rastlandığı gibi, sosyo-biyolojizmin mükemmel antropolojik örnekleri (tipik örneği Goldberg, 1973) cinsiyet ilişkilerindeki dinamizmi kuramsal olarak bertaraf edebiliyordu.

İlk olarak 1972 yılında Ann Oakley, "toplumsal cinsiyet"i "cinsiyet"le ilintilendirerek ama farklılaştırarak da tanımladığında, cinsiyet değişkenini göz ardı etmeyecek bir toplum kuramı açısından keskin dönüm noktalarının da önünü açmış oldu. Bunlardan birincisi, biyolojik belirlenimciliğin / özcülüğün reddedilmesiydi. İkincisi, kadın / erkek bölünmesinin iki yanının da aynı kavram altında bir araya getirilmesi yoluyla "ilişkisellik"in vurgulanması, "kadın sorunu" kavramsallaştırmasından uzaklaşılarak, bir "toplumsal sistem"e, "toplumsal ilişkiler bütünü"ne dikkat çekilmesiydi. Böylelikle, üçüncü olarak, içsel farklılaşmalarla çelişkileri bünyesinde barındıran, durağan tanımları reddeden, dikkatini sürece ve devingenliğe çeviren bir kavrayış mümkün oldu.

Cinsiyet tanımlarıyla ilişkilerinin zaman ve mekân içinde değiştiğini söylemek, bu tanım ve ilişkilerin "yer"le yakından bağlantılı

olduğunu da görmeyi gerektirir. Cinsiyet rolleriyle erkeklik ve kadınlık tanımlarının toplumsal (yeniden) yapılandırılması sürecinde mekânsal ayrışmalar ve mekânla ilişkiler kritik önemdedir. Cinsiyet ilişkilerinin (yeniden) yapılandırılmasının niteliği, sosyo-mekânsal yapının değişken doğasını hem yansıtır hem de etkiler.

Ne var ki, tam da bu noktada, modern (sosyal) bilimlerin gelişimi içinde mekân çalışmalarının seyrinin de cinsiyet analizlerinin seyrine benzer bir akış gösterdiğini anımsamak gerekir. Kant'ın, *Physische Geographie*'de (1802) ancak betimleyici bir *(chorographic)* disiplin olarak ele aldığı coğrafyanın, "modern coğrafya disiplininin babası" olarak anılan Alfred Hettner tarafından açıklayıcı *(chorologic)* olarak tercüme edilmesinden 1960'ların sonlarına değin mutlakçı bir mekân kavramsallaştırması alana hâkim oldu. Mekânın yansız (nötr), insan pratiğinden, toplumsal süreçlerden bağımsız, apolitik ve teknik bir çözümleme / araştırma nesnesi olarak ele alınması, "mekân fetişizmi" denebilecek bir akım içinde, "mekânın bilimi" nin yapılmasını olanaklı kıldı.

Özetle, cinsiyet(ler)in açıklanmasında biyolojik indirgemeciliğin süregittiği dönem boyunca mekânsal farklılaşmalar da doğalmışçasına ele alındı; tıpkı "kadın sorunu"ndan bahsedildiği gibi "mekânsal sorunlar"dan bahsedildi, doğal cinsiyet rollerinin işlevselci paradigmaya rengini verdiği bir zeminde mekânsal-işlevsel denge kuramları üretilebildi.

Büyük ölçüde mekânsal terimlerle düşünüp analiz etmeye adanan aşağı yukarı bir yüzyıldan sonra aşırı yüklü ve yorgun hale gelmiş olan "mekân"a canlı bir paradigmatik çerçeve kazandıranın yeni-Marksist perspektif olduğu tartışmasız: Mekânsal örgütlenmeyi toplumsal asimetrilerin çelişkilerinden koparan geleneksel yaklaşıma öncelikli eleştiriler, 1960'ların sonlarından itibaren Marksist kentbilimcilerden geldi. Lefebvre (1973, 1976), Castells (1972) ve Harvey'in (1973) öncülüğünü yaptığı Marksist yaklaşımlar mekânın (yeniden) üretim süreçlerini yansızlıktan kurtararak, toplumsallık, iktidar ve politikayla ilişkisini kurdu. Ne var ki, mekânın ideolojik ve politik süreçlerden ayrıştırılamayan "toplumsal bir ürün" olduğu önermesi, cinsiyetçi süreçlerin toplumsal-mekân bağlamıyla

çözümlenmesinde ufuk açıcı olabilecekken, (patriyarkal niteliği göz ardı edilen) kapitalist üretim ilişkilerine ve bu bağlamda cinsiyetsiz(miş gibi tanımlanan) sınıfsal çelişkilere odaklanması bu olanağı ortadan kaldırdı.[8]

Yine de mekân, yer yer bu paradigmatik canlanmanın işaret ettiği kanallardan da geçilerek, giderek artan, karmaşıklaşan ve çoğullaşan bir biçimde farklı odaklanışlardan sorunsallaştırıldı: Virilio (1998; 2003) mekânın fiziksel hacmiyle etkenliğinin teknolojik hızlanmayla bir nevi içeri doğru patladığını ve görsel-işitsel hacmin altında ezildiğini, fiziksel ve zamansal mesafesizliğin ya da daha iyimser bir ifadeyle sıkışmanın temel belirleyen olmasına koşut olarak, kent mekânının da bir "vites kutusu"na dönüştüğüne dikkat çekerken, Baudrillard'a (1997) göre mekân, ayrıcalık ve prestij skalasını çizen tüketim mallarının dolaşımı ve ritmiyle düzenlenip "meta panayırları"nda kent yaşantısını benzetleyen (simule eden) bir nitelik kazandı ve zamanla kendi de bir tüketim nesnesi haline geldi. Foucault (1973; 1982; 1987; 1992) sessizleştirilmeyi koşullayan, "disipliner iktidar" tekniklerinin nüfuz ettiği modern kurumlaşmalar (okullar, işyerleri, hastaneler, akıl hastaneleri, mahkemeler, cezaevleri, toplumsal yardım kuruluşları, vb.) aksında "kazdı" mekânı. Mekânın yeni-Kantçı –ideal ya da maddi, perspektife dayalı ya da geometrik– kavranışının, daha baştan, zihinsel haritalara dayanan psişik kavranışıyla (Freud, Lacan, Burgin) karşılıklı ve bütünüyle iç içe geçen bir kültürel-tarihselliğe sahip olduğuna işaret edildi (Vidler, 1993; 1999; 2000).

Mekânı ve mekânsal süreçleri cinsiyet ilişkilerini bütünleştirecek biçimde yeniden gözden geçirenlerse, feminist kuramcılar oldu. Mekân tartışmalarıyla kadının konumunu birlikte ele alıp çözümleyen ilk makale 1973 yılında yayımlandıysa da (Burnett) tekil bir ilgi alanı olmaktan çıkıp ilgili disiplinlerin (kentbilim, coğrafya, kent plânlaması, vb.) yerleşik bir bileşeni haline gelmesi 1980'leri bul-

8) Mekâna yönelik temel kuramsal yaklaşımlarda cinsiyet körlüğüne ilişkin bir değerlendirme için bkz. Alkan, 2005: 31-40. Aynı perspektiften planlama disiplinine ilişkin bir tartışma için bkz. Alkan, 1999. Türkiye örneğinde bir eleştiri için bkz. Alkan ve Duru, 2007: 96-99.

du. Feminist kuramın mekânsal ilişkileri formülasyonu, Irigaray'ın (1983) Heideggeryen yuvasızlık / yersizlik *(heimlichkeit)* kavrayışını eleştirisi[9] ve Haraway'in (1985, 1991) *siborgyen* bir aile yaşamını sahneye koymasını takip ederken, 1982'de *Professional Geographer*'da yayımlanan "On not excluding half of the human in human geography" ("İnsan coğrafyasından insanların yarısını dışlamamak üzerine") başlıklı makale de (Monk ve Hanson), meselenin salt kadınlara dair bilgi birikimi oluşturmak olmadığının, tartışmaların disiplinlerin bilgi yapısına ve yöntemine yöneleceğinin haberciliğini yapıyordu. Bir başka deyişle, cinsiyet çalışmalarıyla mekân çalışmalarının tanışması, salt insan-çevre ilişkileri alanındaki literatüre yeni bir içeriğin eklenmesi olarak kalmayacak; cinsiyet konumları, ilişkileri ve dinamiklerinin mekânsal biçim ve süreçlerin temel bir unsuru olduğu gerçeğini açığa çıkaracaktı.

Cins Cins Mekân'da...

Yukarıda da değindiğim gibi, Türkiye akademik alanında, cinsiyet dinamiklerini temel parametre (ya da hiç değilse parametrelerden biri) olarak alan bir bakış açısından mekân analizine girişen ya da cinsiyet analizlerine mekânsal süreçleri ayrılmaz bir bileşen olarak dahil eden çalışmalar henüz kuvvetli bir akış oluşturabilmiş değil. *Cins Cins Mekân*, bu çalışmalardan bir bölümünü bir araya getirmek suretiyle, akış yatağında yerini bulmuş ve yerinden oynatılmış taşlar kadar, aralardaki tıkanıklıkları da kısmen faş edebilirse amacını gerçekleştirmiş olacak.

*Aslolan*dan, *norm* olandan başlamakta, yansız gibi görünenin adını koymakta yarar var: "Eril Kent". Buraya yaptığı "Dönüş"le Levent Şentürk, derlemenin ilk metninde, mekân çalışmalarında *cinsiyet* dendiğinde aslolarak ve neredeyse tekil olarak anlaşılanın *kadın* olmasını problemleştirerek, erkekliğin ve erilliğin yol açtığı sorunların bir anlamda perdelendiğine dikkat çekiyor. Altını çizdiği aksaklık, aslında genel olarak cinsiyet çalışmalarının bir meselesi. Çok yakın zamanlara değin, Türkiye'de kadınlar, hem kadınlar ve

9) Eleştirinin bir özeti için bkz. bu derleme içinde, A. Bora.

kadınlık üzerine, hem de –daha nadir olmak üzere– erkekler ve erkeklik üzerine yazıp çiziyordu. Akademi dışı zeminlerde ve dillerde erkeklerin kadınlar üzerine konuşması (laf etmesi) da az rastlandık bir durum değildi. Eşcinsel hareketin çok büyük ölçüde akademi dışında oluşturduğu çarpıcı birikimi bir yana bırakırsak (aslında eşiği zıplatan da bu birikim oldu kanımca), eksikliği çekilen, erkeklerin erkekler ve erkeklik adına konuşmasıydı.[10] Bunun istisnası, *Toplum ve Bilim*'in Güz 2004 sayısını "Erkeklik" dosyasına ayırmasıyla,[11] daha doğrusu, bir dergi dosyası oluşturabilecek kadar birikimin ancak 2000'lerin ortasında sağlanmasıyla oluşmaya başladı.[12] Levent Şentürk, bu istisnanın peşinden giderek, eğitimini aldığı disiplin olan mimarlığın pratiklerini ve militer köklerle bağdaşıklığını erillik üzerinden sorguluyor. Bu sorgulamanın ürünlerinden biri olan ve 2007-8 döneminde çalıştığı fakültede yürüttüğü bitirme projesinin hikâyesini okurken, epistemolojik süreklilikte çatlakların nasıl ve nerelerde oluşabileceğinin, bu çatlakların görünür ve gömülü güç ve

10) Yine çok yakın zamanlara gelene değin erkekliği kişisel düzlemin ötesine geçen bir düzlemde sorgulayan erkekler, eşcinsel hareketin mensuplarından ibaretti. 2008 yılıyla beraber, heteroseksüel erkeklerin de katılımcısı olduğu *Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi (BEDİ)*, "tecavüz etmek erkeklikse biz erkek değiliz, namus-töre bekçiliği yapmak erkeklikse biz erkek değiliz, öldürmek erkeklikse biz erkek değiliz, homofobik olmak erkeklikse biz erkek değiliz, hayatı ve sokakları kadınlara dar etmek erkeklikse biz erkek değiliz!" sloganlarıyla barış eylemcisi Pippa Bacca'nın tecavüz edilerek öldürülmesini takiben ortaya çıktı ve bu anlamda bir ilk. Grupla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.bizerkekdegilizinsiyatifi.blogspot.com/

11) Bu derlemenin sorunsalı açısından "Erkeklik" dosyası içindeki "Erkekliğin Ev Halleri!" (Özbay ve Baliç, 2004: 89-104) başlıklı makale özellikle önemli: Özbay ve Baliç, erkeklerin, "evde konaklayan bir yabancıya indirgenmiş halleri"ni, "ev içinde 'ilişkiler ötesi' bir demirbaş" noktasına konumlandırılışlarını, "uzay dahil her konuda laf üretirken, ... 'yaşadıkları' mekâna dair sessizliklerinin, orayı görmemeleri, orada görülmeme arzuları, mekânı hissetmemeleri, ... gibi yorumlanabilecek çok çeşitli anlamları"nı dert edinip (s.96-7) erkeklik ve ev'e dair kışkırtıcı saptamalarda bulunup verimli sorular üretiyorlar.

12) Bu konuda, derin soluklu iki alan araştırmasının ürünü olan kapsamlı iki taze çalışma için bkz. Selek, 2008 ve Sancar, 2009.

gelenek ilişkileriyle örülü bir yapı için ne denli tehditkâr olabileceğinin de hikâyesini okuyoruz aslında. Akademik / eğitsel alandaki bu denemenin istikrar bozucu niteliğinin, dolayısıyla karşı karşıya kaldığı doğrudan ve dolaylı direncin, akademideki gerilim hatlarıyla ilişkisi var kuşkusuz: Bu hatlardan biri, "kurumsal olarak onaylanmış entelektüel geleneğin taşıyıcıları" ile "sapkın" bakış açılarına sahip olanlar, bir başka deyişle ortodoksiyle heterodoksi arasındaki erk çatışması (Bourdieu, 1988). Dolayısıyla, araştırma gündemlerinin, yeniden üretilen akademik / üniversiter kurum, yapı, kural ve mekanizmaların, teorilerin, gündelik ilişkilerin, müfredatın, vb. norm koyucu kaynak ve yatakları da hesaba katılmalı "Eril Kent"in hikâyesinin bağlamını anlayabilmek için. Bir başka deyişle, surların içinde dolaşan bedenlerin cinsiyetinden çok, surların cinsiyetine bakmak gerekli;[13] ve "operasyon" imkânlarına...

*

Eril kentin içinde dolanırken, sürekli olarak es geçilen, bakış trafiğinin kapısında tıkanıp geri döndüğü bir yer vardır. Bu yer, siyasetin, siyaseti olanaklı kılan kentsel kamusallığın ve tarihin dışına itilendir aynı zamanda: "ev". Ana-akım mekân analizlerinin de temel sorunlarından biri, evin kapısı önüne geldiğinde durması ve içeriden inşa, içeride olup bitenler, içerisi-dışarısı diyalektiği üzerine hemen hiçbir şey söylememesi. Aksu Bora, hem maddi hem metaforik anlamlarıyla evin kapısını açarak, bütün bir insanlık kültürünü, "bir ev kurma / evden kaçma hikâyesi" olarak okumanın mümkün oldu-

---

13) Özel olarak disiplinlerin, genel olarak üniversitenin surlarının taşıdığı cinsiyet yükü kadar, doğrudan doğruya içerideki bedenlerin cinsiyetinin önemsiz olduğunu söylemiyorum; kadınların içeri girebilmesinin üzerinden henüz bir yüzyıl bile geçmemişken, bu, en basitinden, feryatla figânla sarmalanmış bir mücadelenin kıymetini bilmemek olurdu. Bu kazanımın ardından gelen, bu kazanımla yetinmeyen ve bilimsel bilginin epistemolojisi ve metodolojisini tartışmaya açan bir akımın imlediklerinden bahsediyorum. Daha geniş bir tartışma için bkz. Alkan, 2008.
Türkiye'deki kadın mimarlar ve onların ancak 1930'larda başlayabilen meslek serüvenleri, mimarlık pratiğine katkıları, bu süreçte yaşadıkları avantajlar ile açmazlar üzerine odaklananan öncü, kapsamlı bir çalışma için ise, bkz. Dostoğlu Türkün vd., 2002. Ayrıca bkz. Erkarslan Erdoğdu, 2007.

ğunu gösteriyor. Bunu yaparken, ev'e ve ev'de olup bitenlere dair, "feminist bir perspektif geliştirmeye çalışırken, aile, ev içi emek ve kamusal/özel ayrımı tartışmalarının ötesinde, başka neleri düşünmeliyiz?" sorusu etrafında örüyor derlemenin ikinci yazısını. Metinden; modernleşme, ulus'un üretimi gibi süreçlerde, tam da bu süreçleri yeniden kurgulayan büyük ve üst anlatıların arkasını döndüğü alanın, ev'in merkeziliğini, Cumhuriyet dönemi edebiyatının ürünlerinin de yardımıyla anlıyoruz.[14] Sınırların dinamik içerme ve dışlamalarla tarih içinde nasıl yeniden ve yeniden çizildiğini, toplumsal dönüşümlerin her zaman mekâna dair yeni ve farklı düzenleme, talep ve anlamlandırmalarla beraber gerçekleşip inşa edildiğini de...

*

Sınırlar; düzenin hatlarını çizmek, belirlemek, belirginleştirmek, farklı toplumsal grupları ayırmak, ayrıştırmak ve onlar arasındaki ilişkileri tanzim etmek için var. Aynı zamanda ihlal edilmek için de. Kadın bedeni, bütün bunların düğümünde duruyor: O; sınıf, etnisite ve cinsiyet hiyerarşileri kadar, fiziksel-mekânsal sınırlar üzerindeki denetimi zorlama, sürdürme ya da (yeniden) kurmanın da "yer"i. Serpil Çakır, Osmanlı toplumundaki değişimin hızını ve yönünü gösteren önemli bir laboratuar olma niteliği taşıyan İstanbul örneğinde, kadınlara yönelik olarak çıkarılmış fermanlar aracılığıyla cinsiyet dayalı mekânsal sınırların nasıl yeniden ve yeniden çizildiğini aktarıyor makalesinde. Söz konusu süreç, aslında, mekânın ve kentin,

---

14) Aksu Bora'nın da dikkat çektiği gibi Vatan'ın "ana", Devlet'in "baba" oluşunun tekerleme gibi sıradanlıkla yinelendiği bir politik-kültürel iklimde, ulusal mekânın cinsiyete tâbi inşası, örüntüleri ve anlamlandırılışının mekân çalışmaları içinden analizine girişilmemiş olması, bir başka önemli eksiklik alanı olarak önümüzde duruyor. Yön verici bir derleme için bkz. Altınay, 2000. Sınır sosyolojisi alanında H. Neşe Özgen'in yürüttüğü çalışmalar, böylesi bir analiz için ufuk açıcı. Özellikle bkz. Özgen, 2007. Ne yazık ki Türkçe'de –en azından henüz– yayımlanmamış bir çalışma için bkz. Üstündağ, 2005. Üstündağ burada, Beyoğlu'nun gündüz ve gece ritimleriyle mekânları üzerinden süregiden çatışma ve mücadeleleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme projesinin bir prizması olarak alıp ulus'un ve yurttaşlığın kentsel mekânın yeniden yapılanışıyla beraber nasıl inşa edildiğini analiz ediyor.

değişen birey-devlet ve cinsiyet ilişkileri paralelinde, özellikle görünürlüğü giderek artan kadın cinsiyle yeniden tanımlanması. Mekânı, bir yandan bir toplumda kadınlarla erkeklerin yaşam deneyimlerini, deneyimin kapsam ve sınırlarını belirleyen, bir yandan da devletle bireyin ilişkisinin nasıl kurulduğunu anlatma potansiyeline sahip önemli bir gösterge olarak ele alan Serpil Çakır, tam da bu yaklaşımı dolayısıyla, mekânla cinsiyet rejiminin bir arada ve temel bir egemenlik ve iktidar ilişkisi etrafında örüldüğünü, bu türlü de analiz edilebileceğini gösteriyor. Bu anlamda, "fiziksel mekân"ın ve –kendi kavramsal önermesiyle– "hukuksal mekân"ın izlerini sürdüğünü söylese de, aslında işaret ettiği, patriyarkal devlet iktidarının içinde dolandığı "toplumsal mekân".

*

Cins Cins Mekân'ın yazarlarının birbirlerinin sorunsallarına kimi kez birbirlerinden habersizce uğradığı bağlamlar var. Yazılar yer yer kendi aralarında konuşuyor, birbirini besliyor; birinin köşe başına bıraktığı bir sepeti bir diğeri alıp bir başka köşe başına taşıyor. Yazıların tamamını okuyan ilk kişi olarak benim için eğlenceli ve zihin açıcı bir maceraydı bu. Serpil Çakır'ın modernleşen Türkiye'nin yeni başkentinin apartmanlarından birinin önüne bıraktığı sepeti alıp Aksu Bora'nın araladığı kapılardan giren, bu kez başka bir formasyonun rehberliğinde bizi içeride dolaştıranın Yasemin İnce Güney'in çalışması olduğunu düşünüyorum örneğin. Modernleşme sürecindeki karmaşık dinamizmlerin Türkiye konut kültüründeki sosyo-mekânsal değişmelere yansımasını anlayabilmek için, 1920'lerden 1990'ların sonuna kadarki dönemi inceleyen çalışmasında yazar, Ankara'daki değişimleri ülke genelindeki değişimlere model olarak kabul ediyor. Aile müdahale edilmeyen bir özel alan konusu değilse (artık buna kimse inanmıyor sanırım), aynı zamanda milli politikanın konusuysa, "ideal Türk kadın"ı da "ideal Türk evi" de bu politikayla ilişkilenecek, konut mekânında da ifadesini bulacaktır.[15] Yirminci yüzyıl Ankara apartman dairelerinin mekân-

15) Türkiye'nin modernleşme sürecini, toplumsal yaşamın ve ev içi emeğin yeniden örgütlenişinin mekânsal izdüşümleri ekseninde okuyan önemli bir çalışma için bkz. Özbay, 1999.

sal organizasyonunda yaklaşık 80 yıl boyunca yaşanan değişimler üzerinden cinsiyet rol ve ilişkilerinin yanı sıra, hane içi mahremiyet algılarındaki dönüşümlere de bakan Yasemin İnce Güney, apartman konutlarının gerek tasarım gerekse kullanımlarındaki değişimlerin, sosyo-kültürel değişimin izlerini sürmede ne gibi referanslar oluşturabileceğine dair de bir fikir veriyor. Bu çalışmada tartışılan modern ve fenni mutfak tasarımlarının ve "Taylorizm prensiplerini uygulayan çağdaş ev hanımı"nın Antalya 'Şeker Fabrikası'yla nasıl bir ilişkisi olabileceğini görmek içinse, bu derlemeye katkıda bulunan bir başka yazarın satırlarını beklemek gerekecek...

*

Türkiye'de birçok oğlan çocuğu gibi birçok kız çocuğunun da bir "kadınlar hamamından kovulma" hikâyesi olmalı, bazen "kendini kovma" biçiminde gerçekleşen... İkincisinde, birincisinden farklı olarak, yaş değil, önceki kadın kuşaklarından hem yaşam pratikleri bağlamında hem de mekânsal olarak koparan bir değişim üzerinden yaşanıyor bu kovulma. Önceki kadın kuşakları çeşme, kuyu başı ve avlulardan kopmuşken, izleyen kuşaklarda *makarr-ı nisvan*'ın elden çıkan son bileşeni kadın hamamı sanırım. Kadın kamusallığının da kadın-mekân ilişkisinin de tarihi yazılacaksa, yazılıyorsa, göz ardı edilmemesi gereken kopuşlar olsa gerek bunlar... Elif Ekin Akşit, başka çalışmalarında da (2001, 2005, 2008, 2009) "mekânın cinsiyeti" diyebileceğimiz bir eksene, yer yer bir *leitmotive*, yer yer temel akslardan biri olarak yaslanan bir akademisyen. Buradaysa, "Hamamlar kamusal alan mı, yarı-kamusal alan mı? Kadınların buradaki ortak mekân kullanım pratikleri ne? Sınıfsal / etnik farklılaşmalar nasıl?" gibi sorular üzerinden eski ve yeni hamamlara, kadınların şehir kullanma haritalarının bir parçası olarak yeniden bakıyor. Kamusallığı mekânların açıklığı / kapalılığı üzerinden yeniden tanımlamamıza yardımcı olacak kimi sorgulamalara giderken, yerleşik dikotomilere karşılık, yarı-kamusal'ın bu dikotomileri kırmaktaki güçsüzlüğünü hesaba katarak, "üçüncü mekân" kavramsallaştırmasını devreye sokmaya çalışıyor. Yazarın çalışmasının sonlarında bir de sürpriz bekliyor okuru: Hamamın eskiyen yüzünden, bir şehir-içi parkının değişen kullanım pratiklerine bizi taşıyan...

*

Elif Ekin Akşit, yalnızca erkeklerin devam ettiği kahvehanelerin kamusallığın az rastlanır örneklerinden kabul edilmesindeki yerleşik kabule eleştiri yöneltirken, Hülya Arık, tam da bu "kadınları dışlayan ama her nasılsa yarı değil de tam kamusal mekân"ın içine girerek, yürüttüğü alan araştırmasının sonuçları ve analizlerini paylaşıyor bizimle. Farklı erkekliklerle kadınlıkların mevcudiyeti kadar, cinsiyet kategorilerinin kültürle ve mekânla ilişkisini ortaya çıkarmada büyük önem taşıyan antropolojik perspektifle yapılmış çalışmasında, kentsel mekânda kahvehanenin varlığının hem mevcut toplumsal cinsiyet asimetrisini güçlendirdiğini hem de erkek egemenliğini yeniden üreten bir işlevi olduğunu öne sürüyor.

Yeri gelmişken, Hülya Arık'ın yanı sıra, Elif Ekin Akşit ile Arzu Yılmaz'ın doğrudan doğruya vurguladığı, ama diğer metinlerin önemli bir bölümüne de gömülü olan, "araştırmacı ve / ya da yazarın konumu" meselesine kısaca temas etmeli. Hartsock (1983), Harding (1986) ve Haraway'in (1988) geliştirdikleri "duruş noktası kuramı", kimliğin, zorunlu olarak *kendi* veyahut *öteki* olarak inşa edilmeyebileceğini iddia eder (ki bu tür bir ikilik, ana-akım, egemen kimlik kuramlarına hâkim). Kendi-öteki, araştıran-araştırılan, araştırmacı-araştırma konusu, özne-nesne gibi ikilikler arasındaki sınırların sürekli olarak, araştırma ve yazma sürecinde de, öncesinde ve sonrasında da sorgulanması, aslında gerçekliğin tanımlanabilmesi ve hangi koşullarda tanımlandığının açık edilmesi, toplumsal kutuplar arasındaki gerilimlerin, dinamiklerin, değişim gizilgüçlerinin haritasını çıkarabilmek, uzun sözün kısası diyalektik kavrayış için gayet elverişli araçlar sunar. Böylesi bir yaklaşım, nesnelliğin ne reddi ne de olanaksızlığı anlamına gelir. Tam tersine, "konumlandırılmış" ya da "kısmi" bilginin nesnellik kapasitesi daha yüksektir. Zira bu tür bir bilgi postmodernist yaklaşımdaki gibi "hiçbir yerden bakış"a yaslanmaz. Aydınlanmacı gelenekteki gibi "her yerden bakış"a da yaslanmaz. Bu, "bir yerden bakış"a yaslanır ve nereden baktığını da söyler. Kişisellikten arındırılmış değil, insanların yaşamları hakkında konuşan ve kimin konuştuğunu da kendine içeren bir bilgi türüdür bu. Bu çerçevede, Hülya Arık, kahvehane mekân-pratiğinin dı-

şarıda bıraktığı toplumsal cinse mensubiyetinin tam da bir araştırma meselesi olarak buraya yönelmesinin temel belirleyenlerinden biri olduğunu ifade ederken, bir kadın araştırmacı olarak kahvehanelerde mülakat yapmasının doğurduğu tepkileri ve kendisinde oluşan tereddütleri "veriler" kadar çalışmasının anahatlarını oluşturan unsurlar arasında sayarken hem nesnel bir durumu dile getiriyor hem de bedensizleştirilmiş "soyut bilen" mitinden yüz çeviriyor. En basit haliyle, akademik olması beklenen metinlerde birinci tekil şahıs'tan kaçınılması, olabildiğince pasif cümle kurulması (tespit edilmiştir, gözlemlendi, vb.) ve / ya da birinci çoğul şahıs kullanılması (araştırmamızın sonuçları...) biçiminde kendini gösteren ve böylece, araştıran / yazan / akademisyen / bilim insanı'nı, "gizli özne" ya da "kutsal özne" haline getiren bir gelenekten daha "hakiki, demokratik ve şeffaf" olduğunu düşünüyorum böylesinin...

*

Kahvehane gibi, klasik erkek-yoğun kentsel mekânların kadın-yoğun muadillerini arasaydık, 1990'lı yılların başlarında tanışmaya başladığımız "sosyete pazarları" başta gelirdi herhalde. Arzu Yılmaz, müşterilerinin neredeyse tamamını kadınların oluşturduğu bu açıkhava alışveriş merkezlerinden yola çıkarak, kadınların buralarda alışveriş ve buraları ziyaret yoluyla, aynı zamanda, kentin kamusal alanından dışlanmışlıklarına karşı bir direnme pratiği geliştirdiklerini öne sürüyor. Öyle görünüyor ki, bu pazarların mikro-mekânında, geleneksel alışveriş tarzlarının cinsiyet-yüklü yerel ekonomi-politiğini okumak da mümkün, cinsiyetler parodisinin performans alanını görmek de, milliyetçilikten toplumsal cinsel düzenlemelere değin geniş bir makro yapılanmalar alanının izdüşümlerini sürmek de...

*

Kadınlar "sosyete pazarı durağı"ndan hareket ettikten sonra kent içinde başka duraklara nasıl yol alırlar? Levent Şentürk'ün eril kent'inde bir yerden bir yere nasıl giderler? Aslıcan Kalfa, Bilge Sevim Aytekin ve Z. Özge Dinç, derlemenin 8'inci makalesinde, kadınların kentteki fiziksel hareketliliklerinin imkân ve sınırlılıklarını belirleyen en önemli etmenlerden biri olarak kent-içi ulaşım politikasını mercek altına alıyorlar. Cinsiyet-körü ulaşım organizasyonu-

nun, kadınların gereksinimlerini dışlayarak mekânı kullanımlarını kısıtladığına, onların ekonomik, sosyal, kültürel olanaklardan yararlanmalarını büyük oranda sınırlandırdığına ve böylece var olan toplumsal cinsiyet konumlarını yeniden ürettiğine dikkat çekiyorlar....

*

Kent-içi ulaşım düzenlemelerinin kadınların gereksinimlerine duyarsızlığında, karar alma ve politika oluşturma mekanizmalarının erkek-egemen yapısı tartışmasız olarak belirleyici. Tıpkı, herhangi bir mekânsal ölçekte ne'lerin izlerinin ne zaman ve nasıl silinebileceğine karar veren yapılar gibi. Hasan Üstün'ün kaleme aldığı yazı, Antalya'daki "kadın modernleşmesi tarihi"nin mekâna / kentsel dokuya nasıl gömülü olduğunu gözler önüne serdikten sonra, bu gömünün tarumar edilişinin hikâyesini aktarıyor. Bir dönemin aile, kadın ve çocuk sağlığı, kadınların "usûlünce" eğitimi politikalarıyla oldukça uyumlu bir yönelimle şehrin merkezine inşa edilen Doğum ve Çocuk Bakımevi, Kız Enstitüsü ile İnönü İlkokulu'nun, bu kez milli politikanın değil ama rant üretimi ve dağıtımının vulgar yerel siyaset anlayışının yön verdiği bir dönemde gözden çıkarılışının hikâyesi bu. Yalnızca hâkim "tarihsel değer" anlayışının değil, rant ilişkilerinin de cinsiyetini gösteriyor bize. Hâlâ hayatta olan, bellekleri o binaların izlerini taşıyan kadınların yerel siyasetin gerek kurumsal gerekse enformel-klientalist mekanizmalarına yön verecek bir temsil ve baskı gücüne sahip olmamaları başka birçok yerel ve yerel-üstü dinamikle bir araya geldiğinde, kadınların tarihinin mekândan silinivermesine, piyasa yönelimli kârlılık saikinin cinsiyet yüklü tarihsel değerin önüne geçebilmesine bizzat tanıklık etmek kalıyor bize de....

*

Yaşadığımız şehirlerde tanıklık ettiğimiz veyahut yüzleşmek hiç de kolay olmadığından görmezden geldiğimiz başka vulgarlıklar da var; yasal olmasının bu niteliğini ortadan kaldırmadığı, tersine, normalleştirerek güçlendirdiği... 22 Temmuz 2007 genel seçimlerine giden süreçle ilgili olarak bu ülkede yaşayan yetişkinlerin zihninde kalacak çok şey var herhalde. Benim de öyle. Bunların pek ayrıcalıklı ve öncelikli olanıysa, eski genelev çalışanları Ayşe Tükrükçü ile

Saliha Ermez'in, İstanbul 1. ve 2. bölgelerden bağımsız milletvekili adaylığıydı. "Diptekiler"le hayatlarını çalan "üsttekiler"i yüzleştirmek için aday olduklarını ifade ediyorlardı birlikte kaleme aldıkları seçim bildirisinde. "Genelev gibi kölehanelere giden tüm yolların tıkanması, ... genelevdeki ve dışarıdaki tüm cinsel kurbanlardan özür dilenmesi, ... [onlara] tazminat ödenmesi, vesikaların iptali, kötü sicillerin tamamen imha edilmesi"ni talep ediyorlardı. Açıkçası, bu baştan galip çıkış karşısında "yetkili makamlar" nasıl bir tepki verecekleri konusunda bir süre şaşkınlık yaşadı: Ayşe Tükrükçü'nün adaylık başvurusu YSK tarafından Anayasa'nın 76. maddesindeki "yüz kızartıcı suçlarla hüküm giymiş olanlar, affa uğramış olsalar bile milletvekili seçilemezler" hükmüne dayanılarak, önce reddedildiyse de Tükrükçü'nün itirazı, yeni bir Kurul değerlendirmesiyle, kabul edildi. Yine de Tükrükçü ile Ermez'in kampanya süreci, gözaltına alınmalar, seçim standı açmalarının defalarca engellenmesi, üstüne üstlük ziyaret için gittikleri genelevin kapısının bu kez kendilerine açılmamasıyla devam etti.[16]

Bu derlemede, yine o kapıdan girebilme koşulunu –bedenini erkeklere satılmak üzere devlete teslim etme koşulunu– taşımayan, dolayısıyla o kapının körleştirdiği hattın paralellerinde dolanarak, devletin iktidarını ve bu iktidarın hedefi olan belli özneleri cinsellik ve mekân kesişiminde nasıl kurduğunu sorunsallaştıran bir kadın araştırmacı var: Aslı Zengin. Yalnızca hayat kadınları / iffetli kadınları değil, vesikalı / vesikasız çalışanları da nüfus grupları olarak kategorilendiren, düzenleyip denetleyen bir tahakküm etme tarzı içinde devletin eril cinsel topografyasını da önümüze serimliyor Aslı Zengin. Yaptığı, kuşkusuz, çeperleri olmayan bir merkezin mevcudiyetinin imkânsızlığını göstererek, bütün merkezlerin sterilliğinin ne gibi unutkanlıklarla iddia edilebildiğini bize anımsatmak...

*

16) Ayşe Tükrükçü'yle yapılmış bir röportaj için bkz. "Türkiye'de Fuhuş Sektörü Üzerine", *Feminist Yaklaşımlar* S. 6 (Ekim 2008). http://www.feministyaklasimlar.org. Saliha Ermez ile Nilgün Yurdalan'ın yaptığı bir söyleşi için bkz. *Amargi* S. 6 (Güz 2007)

Modern şehrin, sterilliğin formel olarak ve yüzeyde korunmasına hizmet eden güvence siyasasının çeperlere ya da merkez içindeki "kamp"lara[17] sevk ettiği yalnızca fuhuş ve fuhşun mekânları değil kuşkusuz. Şehrin disipline etmeye, dolayısıyla içerme / dışlama süreçlerine yaslanan bir sosyo-mekânsal örgütlenme olduğu, malûmun ilanı. Aforoz odaklarının tefriki, bu örgütlenmenin yapılandırıcı niteliği. Toplumun çekirdeği olması beklenen ailenin, dolayısıyla heteronormativitenin mayasının bozulmaması, bu tefrikatın başlıca gayelerinden. Yasemin Öz, bu gayenin gerçekleştirilmesine yönelik mekânsal politika ve pratiklerin bir dökümünü verdiği yazısında, homofobinin genel olarak otoriteryenlik, militarizm ve milliyetçilik ile hemhal oluşunun Türkiye panaromasını da çiziyor.

Bu panaromada "ahlaksızlar," iktidarın yalnızca nesnesi, kurbanı değil; dışlanma ve şiddete karşı yürüttükleri iç içe geçmiş bireysel, grupsal, örgütlü, mekânsal ve / ya da hukuksal mücadeleyle bir öznelik konumu üretiyorlar aynı zamanda. Eşcinsel hareketin, daha geniş anlamda LGBTT[18] hareketin, kadın hareketinin tarihinden farklı olarak, yurttaşlık mücadelesiyle yerel-mekânsal mücadeleyi bir arada yürütüyor olması, üzerine eğilmeye değer bir özellik.[19] Bir yandan anayasal talepler devam ederken,[20] mekânsal dışlanmaya

---

17) Agamben (1997) çağımızdaki şehir yaşamının "ayrıştırma bölgeleri"yle inşa edildiğinin altını çizer, "kamp"ın da bu ayrıştırmanın prototipi olduğunu söyler. Kamp, kökeninde istisnaiyken, günümüzde modern olanın gizli matriksi, *nomos*'u haline gelmiştir.

18) Lezbiyen, gey, biseksüel, travesti, transseksüel.

19) Selek (2001, 2007) bu ayırt ediciliğin anlaşılabilmesi için çok önemli bir adım atmıştı ve hâlâ alanında tek bu çalışma... 1980'li yılların başlarındaki San Francisco üzerinden, toplumsal bir hareketin mekânsal örgütlenme vasıtasıyla politik bir harekete dönüşme sürecini analiz eden özgün bir çalışma içinse bkz. Castells, 1983. Kent sosyolojisinin ve kentsel toplumsal hareketlerin önde gelen teorisyenlerinden Castells burada, eşcinsellerin bar ya da eğlence ortamlarından siyasi arenaya nasıl taşındıkları, oluşturdukları "getto"larla (hareketin taşıyıcılarına göre "özgürleşmiş bölgeler") kentsel dönüşüme nasıl katkıda bulundukları üzerinde duruyor.

20) Türkiye'de LGBTT'nin anayasal ve yasal durumuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Başaran, 2008. Ayrıca, *LGBTT Bireylerin İnsan Hakları Raporu 2007.*

karşı, mekânlar edinip koruma ve mekân dolayımıyla güç kazanma mücadeleleri de paralellik gösteriyor. Kadınların bir evi vardı ve mesele orada kalıp kalmayacakları, evden ne kadar uzaklaşıp şehrin kamusallığında ne kadar ve nasıl pay alacaklarıydı, ama sürekli eve dönmeleri şartıyla; mesele asıl olarak, LGBTT'nin bir yandan yeniden gönderilebilecekleri evlerinin olmaması, bir yandan o "son kale"yi de tehdit etmelerinde sanki....

*

Genel olarak göç çalışmaları, değişen ve farklılaşan yön, bağlam, ölçek ve biçimleriyle son yıllarda sosyal bilimler literatürünün en canlı alanlarından biri. Bununla beraber, farklı türleriyle göçün cinsiyete tâbi boyutları üzerinde yeterince durulduğu söylenemez Türkiye'de. Bu konuyla ilgili öncü çalışmaların Nermin Abadan Unat'a ait olduğu tartışmasız (özellikle bkz. Abadan Unat, 1982). Alandaki çalışmaların önemli bir bölümünün, 1980'lerden itibaren, modernist paradigmanın sınırlamalarıyla *kente uyum*, *entegrasyon, aile yapılarındaki dönüşüm* gibi sorunsallaştırmalar etrafında "gecekondulu kadın"a odaklandığını da teslim etmek gerek (örn. İlbars, 1981; Şenyapılı, 1982; Gökçe vd.; 1993; Onat, 1993). Göçün ve yerinden olmanın, öteki toplumsal değişkenlerle birlikte cinsiyetle de alâkalı ekonomi-politiği karşısında kentsellik ve kentlilik de içinde olmak üzere mekân referanslı tanımları önsel veri olarak almaktansa, çoklu sosyal süreçleri kavramaya daha elverişli olabilecek yeni ve dinamik tanımlamalar üretebilen çalışmalar için, 1990'ların sonlarını beklemek gerektiği görülüyor (örn. Erman, 1998, 2001; Özbek, 1998; Güneş Ayata, 2001; Wedel, 2005; Mengünoğul, 2006; Demirler ve Eşsiz, 2008). Son olarak, "kürelleşme" süreciyle beraber, tıpkı *yoksulluğun kadınlaşması*[21] gibi *göçün kadınlaşması* olgu-

21) Kavramı ilk kez olarak kullanan, Pearce'tır (1978). Başvurulabilecek diğer bazı önemli çalışmalar için bkz. Peterson, 1987; Sen, 1997; Albelda ve Tilly, 1997; *Amargi* 2007 ("Yoksulluk" dosyası). Kavram, mutlak yoksulluk sınırının altında yaşayanların yüzde 70'ler civarında bir bölümünü kadınların oluşturmasına işaret etmekle kalmayıp yoksulluğun doğasındaki değişimin yanı sıra, yoksulluk koşulları içinde yaşama ve yoksullukla başetmeye çalışmanın cinsiyete tâbi sonuçları ve farklılaşmalarını da ifade etmektedir.

su üzerinde de duruluyor literatürde (Erder, 1993; Kofman vd, 2000; Zlonik, 2003; Toksöz, 2005; Kaşka, 2006). Bu nitelik, kimi zaman, Yüksekerʼin çalışmasında (2003) gösterdiği gibi, Laleli-Moskova aksında ticaret kültürünü işletip biçimlendiren bir etmene dönüşüyor; kimi zaman, Weylandʼın (2005) örneklediği üzere uluslararası enformel bakım emeği akışlarını küresel kent ekonomisi için temel bir önkoşul haline getirip "küresel ev mekânı"na "küresel iş mekânı"nı yeniden inşa eden bir konum kazandırıyor ve kimi zaman da kadın ticaretinin uluslararasılaşması biçiminde kendini gösteriyor (Erder ve Kaşka, 2003).

Sema Buz, derlemenin kapanışını yapan "Köken Ülke - Sığınılan Ülke Hattında Kadın Sığınmacılar ve 'Geçicilik'" başlıklı makalesinde, bu çok katmanlı tartışmaların önemli bir bölümünün özetini verdikten sonra, yerinden olma / edilmeʼnin spesifik bir türü çerçevesinde mekânın sabitlenemezliği ve geçiciliğine kadınlar açısından bakıp yer, sınır, göç, mekânsal hareketlilik, ara-mekân *(purgatorio)* gibi kavramlara dair bildiklerimizi gözden geçirmeye teşvik ediyor bizi.

Teşekkür Ederek...

Böylesi bir derlemeyi hazırlama koşullarının olgunlaştığını hissettiğimde niyetimi açtığım birçok kişi heyecanımı paylaştı. Fakat kitaba katkıda bulunan, bazıları zaten sürecin başında arkadaşım, meslektaşım ve / ya da tanışım olan, bazılarını da bu derleme sürecinin bana arkadaş olarak armağan ettiği yazarlar, makale ve yazıları üzerindeki tartışmalarımız, eleştirilerim, ısrarlarım, taleplerim karşısında hep ziyadesiyle alçakgönüllü, işbirlikçi ve dayanışmacı davrandılar. Fikrimi açmamdan çok kısa bir süre sonra tam makale metnini gönderen ve diğer yazıların tamamlanmasını sabırla bekleyen Elifʼe, farklı rastlantılarla adlarına ve çalışmalarına denk geldiğim, kendileriyle iletişime geçer geçmez teklifimi naz niyaz etmeden kabul eden Yasemin (İnce Güney), Hülya ve Hasanʼa, hızlıca bize katılan Levent, Aslı, Sema ve Yaseminʼe (Öz), çalışmaları bu kitap için son an sürprizi olan Aksu ile Serpilʼe ve kapak için fotoğraf

arşivini sabırla elden geçiren, kamerası vesilesiyle daha neler neler yapabileceğimize dair hayallerimi sevecenlikle karşılayan Nilgün Yurdalan'a, bütün kalbimle teşekkür ederim. Bu derlemenin benim için sevindirici bir yanı da, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde dört dönem boyunca lisansüstü programda yürütmüş olduğum Kentsel Politika ve Toplumsal Cinsiyet dersi öğrencilerinden Arzu Yılmaz, Aslıcan Kalfa, Bilge Sevim Aytekin ve Özge Dinç'in o ders kapsamında yaptıkları araştırmaları, ricam üzerine, defalarca gözden ve elden geçirip burada değerlendirmiş olmaları.

Nil Mutluer'in yayına hazırladığı (2008) *Cinsiyet Halleri: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (İstanbul: Varlık Yayınları) derlemesi, Nil ve derlemeyi yazılarıyla var edenler niyet etmemiş olsalar da, *Cins Cins Mekân*'ın da basılabilmesine bir anlamda referans oldu. Beni Varlık Yayınları'na yönlendiren Nil'e, dosyaya göz atar atmaz basmayı kabul eden yayınevi editörü Filiz Deniztekin'e gösterdikleri dayanışma ve değerbilirlik için müteşekkirim.

Fakat doğrudan ya da dolaylı emeği geçen herkesin bağışlamasına sığınarak, bu kitabı iki kişiye ithaf etmek istiyorum ben. Mevcut ömrümün tam ortasında ilk kez yuvadan ayrılmış ve ilk tek başına göç deneyimimi yaşamıştım. Nasiplerine mekteplilikten pek azı düşmüş olan annem ve babam, alamadıklarını alabilmem için yolculamışlardı beni yanlarından. *Cins Cins Mekân*, 18 yıl sonra ikinci şehirlerarası göçüme ve aslında ikinci "yuva"yı terkime eşlik etti. Bu kez, Ankara'nın ve okulumun bana bahşetmiş olduğu başka birçok kıymetin yanı sıra, *akademik babam* ve *akademik annem* addettiğim iki insandan ayrıldım. İlkinde olduğu gibi, hem burukluk duyuyorum bu yüzden, ama hem de çok şanslı buluyorum kendimi. Prof. Dr. Cevat Geray ve Prof. Dr. Serpil Sancar'a duyduğum şükran, yalnızca bana hocalık, rehberlik ettikleri için değil. İnsan olmak ve akademisyen olmak adına kendilerinden öğrenmeye çalıştığım bir solukta sayamayacağım kadar çok ve büyük şey için de değil yalnızca. Dostlukları, bana ve kararlarıma duydukları güven, "yetiştirdikleri" birini uğurlayabilme tahammülünü gösterebilmelerindeki kavrayış, kullanabileceğim sözcüklerin yeteneğini aşıyor aslında.

Sevgili Cevat Hocam ve sevgili Serpil Hocam, "çıkın"ımda gün ve gün sabırla dizdikleriniz, bereketli emeğinizden payıma düşenler var. Yoksa, zaten yollara düşemezdim ben...

Kaynakça

Abadan Unat, Nermin. (1982), "The Effects of International Migration on Women's Roles: The Turkish Case", *Sex Roles, Family and Community in Turkey* (der. Çiğdem Kâğıtçıbaşı) Indiana University Press.

Agamben, Giorgio. (1997), "The Camp as Nomos of the Modern", *Violence, Identity and Self-Determination* (ed. Hent de Vries ve Samuel Weber) Stanford: Stanford UP.

Ainley, Rosa. (ed.) (1998), *New Frontiers of Space, Bodies and Gender*, London & NY: Routledge.

Akşit, Elif Ekin. (2001), "Yürümek", *Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (der. Gülsüm Özyürek) İstanbul: İletişim Yayınları.

— (2005), *Kızların Sessizliği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (2008), "Women, the Modern State and Religious Space in Turkey", *Mediations in Cultural Spaces: Structure, Sign, Body*. John Wall (ed.) Newcastle: Cambridge Scholars Publishing: 154-168.

— (2009), "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusallık Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları", *SBF Dergisi*, 64/1.

Albelda, Randy & Chris Tilly. (1997), *Glass Ceilings and Bottomless Pits: Women's Work, Women's Poverty*, Boston: South End.

Alkan, Ayten. (1999), "Toplumsal Cinsiyet ve Kent Planlaması", *SBF Dergisi* 54(4), 1-29.

— (2005), *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı*, Ankara: Dipnot Yayınları.

— (2008), "Akademik Feminizm ve Üniversite: Bu Tanışıklıktan Ne Çıkar?" *Dönüştürülen Üniversiteler ve Eğitim Sistemimiz* (der. Servet Akyol vd.) Ankara: Eğitim-Sen, 333-63.

— ve Bülent Duru. (2007), Türkiye'de Kent Çalışmalarının İzinden Giderken "'Toplumsal Adalet, Eşitsizlik ve İktidar' Nereye Düşer?", *Ruşen Keleş'e Armağan – 2: Kent ve Planlama – Geçmişi Korumak Geleceği Tasarlamak* (der. Ayşegül Mengi) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 87-111.

Altınay, Ayşe Gül. (2000), *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Amargi (2007), "Yoksulluk Kader Olamaz", dosya, S. 6 (Güz 2007).

Aristophanes. (MÖ 411/ 1996), *Lysistrata*, 2.b. çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Başaran, Yeşim. (2008), "LGBTT: Türkiye'de Yok, Varsa da Genel Ahlaka Aykırı!". *Amargi* S.9 (Yaz 2008) 28-31.
Baudrillard, Jean. (1997 / 1975), *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Bourdieu, Pierre. (1988), *Homo Academicus,* tr. Peter Collier, US: Stanford University Press.
Brydon, Lynne & Sylvia Chant. (1993), *Women in the Third World: Gender Issues in Rural and Urban Areas,* New Jersey: Rutgers.
Burnett, P. (1973), "Social Change, the Status of Women and Models of City Form and Development", *Antipode* 5: 57-62.
Castells, Manuel. (1972), *La Question Urbaine,* Paris: François Maspero [İng. (1977) *The Urban Question: A Marksist Approach,* tr. Alan Sheridan, London: Edward Arnold].
— (1983), "Cultural Identity, Sexual Liberation and Urban Structure: The Gay Community in San Francisco" (Ch. 14) *The City and The Grassroots,* London, Edward Arnold, 138-172.
Demirler, Derya ve Veysel Eşsiz. (2008), "Zorunlu Göç Deneyimini Kadınlardan Dinlemek: Bir İmkân ve İmkânsızlık Olarak Dil", *Cinsiyet Halleri: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (der. N. Mutluer) İstanbul: Varlık Yayınları, 165-181.
Deutsche, Rosalyn. (1991), Boys Town, *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol.9: 5-30.
— (1996) *Evictions: Art and Spatial Politics*, MIT Press.
Dostoğlu Türkün, Neslihan vd. (2002), *Mimarlık ve Kadın Kimliği*, Çağdaş Mimarlık Sorunları Dizisi (dizi sorumlusu: Nuray Togay) İstanbul: Boyut Yayınları.
Erder, Sema. (1993), "Uluslararası Göç Sürecinde Kadının Gündeme Gelişi: Getto'da Kadın", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, S.1, İÜ Kadın Sorunları Araştırma Merkezi.
— ve Selmin Kaşka. (2003), *Irregular Migration and Trafficking in Women: The Case of Turkey*. Geneva: International Organization for Migration.
Erkarslan Erdoğdu, Özlem. (2007), Turkish Women Architects in the Late Ottoman and Early Republican Era, 1908-1950, *Women's History Review 16-4*, 555-575.
Erman, Tahire. (1998), "Kadınların Bakış Açısından Köyden Kente Göç ve Kentteki Yaşam", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu) İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 211-225.
— (2001), "Rural Migrants and Patriarchy in the City", *International Journal of Urban and Regional Research*, V. 25, N. 1, 118-133.

Foucault, Michel. (1973), *Birth of the Clinic, An Archeology of Medical Perception*, London: Tavistock.
— (1982-1961), *Deliliğin Tarihine Giriş*, çev. Enis Batur ve Nasuh Barın, Ankara: Tan.
— (1987-1971), *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları.
— (1992-1958), *Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
— (1992-1961), *Deliliğin Tarihi, C:3*, çev. Enis Batur, Nasuh Barın ve M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
— (1992-1975), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
Garber, Judith A. & Robyne S. Turner. (ed.) (1995), *Gender in Urban Research*, California: Sage.
Giddens, Anthony. (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Oxford: Blackwell.
Goldberg, S. (1973), *The Inevitability of Patriarchy*, N.Y.: William Morrow.
Gottdiener, Mark. (1984-2001), Mekân Kuramı Üzerine Tartışma: Kentsel Praksise Doğru, çev. Çağatay Keskinok, *Praksis S.2* "Kent ve Kapitalizm" (Bahar 2001) 248-70. [orijinali: Smith, Michael Peter (ed.) (1984) *Cities in Transformation*, London: Sage içinde].
Gökçe, Birsen. vd. (1993), *Gecekondularda Aileler Arası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, TC Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetleri Müsteşarlığı, Ankara.
Greed, Clara H. (1994), *Women and Planning*, NY: Routledge.
Grosz, Elizabeth. (1995), *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, London & NY: Routledge.
— (2001) *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, MIT Press.
Güneş Ayata, Ayşe. (2001), Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (der. N. Bilgin) İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 197-205.
Hanson, Susan. (1995), *Gender, Work and Space (International Studies of Women and Place)* London & NY: Routledge.
Haraway, Donna. (1985), "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Socialist Review 15*, 2: 424-457.
— (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14 (Fall): 575-599.
— (1991), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge & London: Free Association Books.

Harding, Sandra. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell Uni. Press.

Hartsock, Nancy. (1983), "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and the Philosophy of Science* (ed. S. Harding & M. Hintikka) Dordrecht: Reiddel.

Harvey, David. (1973), *Social Justice and the City,* London: Edward Arnold [(1996) *Sosyal Adalet ve Şehir,* çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yay.]

Hirschmann, Nancy J. & Christine Di Stefano. (ed.) (1996), *Revisioning the Political - Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory,* USA: Westview Press.

Irigaray, Luce. (1983), *L'oubli de l'air, Chez Martin Heidegger*, Paris : Editions de Minuit.

İlbars, Zafer. (1981), *Ankara Gecekondu Kadınının Hane Dışı Çalışmasının Geleneksel Kadın Statü ve Rolleri Üzerindeki Etkinliği: Peyami Sefa ve Menderes Mahallelerinin Karşılaştırmalı Sosyal Antropolojik İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

Kaşka, Selmin. (2006), *The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers,* MiReKoc Research Project. http://portal.ku.edu.tr/~mirekoc/reports/2005_2006_selmin_kaska.pdf.

Keskinok, Çağatay. (1997), *State and the (Re)Production of Urban Space,* Ankara: METU.

Kofman, Eleonore, Annie Phizacklea & Parvati Raghuram. (2000), *Gender and International Migration in Europe: Employment, Welfare, and Politics,* Routledge.

Lefebvre, Henri. (1973), *La Production de l'Espace,* Paris: Editions Anthropos

— (1976) "Reflections on the Politics of Space", *Antipode* 8/2: 30-7 [aynı makale Richard Peet (ed.) (1997) *Radical Geography: Alternative Viewpoints on Contemporary Social Issues,* London: Methuen & CO, 339-52].

LGBTT Bireylerin İnsan Haklarını İzleme ve Hukuk Komisyonu (2008) *LGBTT Bireylerin İnsan Hakları Raporu 2007*, http://kaosgl.org/resim/InsanHaklari/LGBTT_IH_Raporu_2007.pdf.

Loyd, B. (1975), "Women's place, men's place." *Landscape* 20, 10-13.

Mackenzie, Suzanne. (1986), "Women's Responses to Economic Structuring: Changing Gender, Changing Space", *The Politics of Diversity: Feminism, Marxism and Canadian society* (ed. M. Barrett & R. Hamilton) London: Verso.

— (1988), "Building Women, Building Cities: Gender Sensitive Theory in Environmental Disciplines", *Life Spaces: Gender, Household, Employment*

(ed. C. Andrew & B.M. Milroy) Vancouver: University of British Columbia Press.

— (1989a), "Restructuring the Relations of Work and Life: Women as Environmental Actors, Feminism as Geographic Analysis", *Remaking Human Geography* (eds. A. Kobayashi & S. Mackenzie) (London: Unwin Hyman) 40-61.

— (1989b), *Visible Histories: Women and Environments in a Post-War British City,* Montreal: McGill-Queen's University Press.

— (1989c-2002), "Kentte Kadınlar", *20. Yüzyıl Kenti* (der. ve çev. Bülent Duru & Ayten Alkan) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 249-84 [Orijinali: Women in the City, *New Models in Geography, Vol.2* (ed. Richard Peet & Nigel Thrift) London: Unwin Hyman].

Marchand, Marianne H. & Anne Sisson Runyan. (ed.) (2000), *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances,* London & NY: Routledge.

Massey, Doreen. (1994), *Space, Place, and Gender.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

McDowell, Linda. (1989), "Women, Gender and Organisation of Space", *Horizons an Human Geography* (ed. D. Gregory & R. Walford) London: Macmillan, 136-51.

— (1993a), "Space, Place and Gender Relations: Part-I. Feminist Empricism and the Geography of Social Relations", *Progress in Human Geography* 17 (2) 157-79.

— (1993b), "Space, Place and Gender Relations: Part-II. Identity, Difference, Feminist Geometries and Geographies", *Progress in Human Geography,* 17(3) 305-18.

— (1997), *Capital Culture: Gender at Work in the City,* London: Blackwell

— & Joanne P. Sharp. (ed.) (1997), *Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings (Readers in Geography)* Arnold Publishers.

Meehan, Elizabeth & Selma Sevenhuijsen. (ed) (1991), *Equality, Politics and Gender,* London: Sage.

Miranne, Kristine B. & Alma H. Young. (ed.) (2000), *Gendering the City: Women, Boundaries, and Visions of Urban Life,* NY. & Oxford: Rowman & Littlefield Pub.

Monk, J. & S. Hanson. (1982), "On not excluding half the human in geography", *Professional Geographer* 34, 11-23.

Oakley, Ann. (1972), *Sex, Gender and Society*, London: Temple Smith.

Onat, Ümit. (1993), *Gecekondu Kadınının Kente Özgü Düşünce ve Davranışlar Geliştirme Süreci,* Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı: Ankara.

Özbay, Cenk ve İlkay Baliç. (2004), "Erkekliğin Ev Halleri!", *Toplum ve Bilim*, S. 101 (Güz 2004) "Erkeklik" dosyası: 89-103.
Özbay, Fehunde. (1999), Gendered Space: A New Look at Turkish Modernisation, *Gender & History* V.11 I.3: 555-68.
Özbek, Meral. (1998), "Mekânsal ve Kültürel Haritalar: İstanbullu Kadın Öğrencilerden Yaşam ve Göç Öyküleri", *Defter* 11/32, 109-27.
Özgen, H. Neşe. (2007), "'Öteki'nin Kadını: Beden ve Milliyetçi Politikalar", *Feminist Yaklaşımlar Dergisi*, S. 2 (Şubat 2007) www.feministyaklasimlar.org.
Pearce, Diane. (1978), "The Feminization of Poverty: Women, Work and Welfare", *Urban and Social Change Review, 11*, 28-36.
Peterson, Janice. (1987), "The Feminization of Poverty", *Journal of Economic Issues*, 21(1), 329-337.
Pirenne, Henri. (1925-1994), *Ortaçağ Kentleri,* çev. Şadan Karadeniz, Ankara: İletişim Yayınları.
Parsons, T. & R.F. Bales. (1956), *Family Socialization and Interaction Process* London: Routledge.
Pateman, Carole. (1989), *The Disorder of Women,* Stanford University Press, 1989.
— & Elizabeth Grosz. (eds.) (1986), *Feminist Challenge to Liberalism,* Northeastern University Press.
Rendell, Jane, Barbara Penner & Iain Borden. (ed.) (2000), *Gender, Space and Architecture: An Interdisiplinary Introduction,* London & NY: Routledge.
Rose, Gillian. (1993a), *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge* (UK: Blackwell, Polity Press).
— (1993b), "Progress in Geography and Gender. Or Something Else", *Progrees in Human Geography* 17/4: 531-7.
Saegart, S. (1981), "Masculine cities and feminine suburbs: polarized ideas, contradictory realities", *Women and the American City* (eds. C. Stimpson *et al.*) Chicago: University of Chicago Press.
Sancar, Serpil. (2003), "Üniversite'de Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar", *Toplum ve Bilim 97.*
— (2009), *Erkeklik: İmkânsız İktidar*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
Selek, Pınar. (2001), *Maskeler, Süvariler, Gacılar: Ülker Sokak – Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı*, İstanbul: Aykırı. (gözden geçirilmiş 2. baskı – 2007, İstanbul: İstiklâl Kitabevi).
— (2008), *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*, İstanbul: İletişim Yayınları.
Sen, Amartya K. (1997), "Family and Food: Sex-bias in Poverty", *Resources, Values and Development,* Cambridge: Harvard University Press.
Sennett, Richard. (2001), *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir,* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Spain, Daphne. (1992), *Gendered Spaces,* Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.

Şengül, Tarık. (2001), *Kentsel Çelişki ve Siyaset,* Ankara: Demokrasi Kitaplığı.

Şenyapılı, Tansı. (1982), "Metropoliten Bölgelerin Yeni Bir Öğesi: Gecekondu Kadını", *Türk Toplumunda Kadın* (der. Nermin Abadan Unat) Ankara: TSBD.

Toksöz, Gülay. (2005), "Küreselleşme ve Kadın Emeğinin Göçü", *Türk-İş Dergisi,* S. 366 (Mart-Nisan 2005).

Toplum ve Bilim, S. 101 (Güz 2004) "Erkeklik" dosyası.

Üstündağ, Ebru. (2005). *Turkish Republican Citizenship and Rights to the City* (dissertation submitted to Graduate Program in Geography, York University, Toronto, Ontario).

Vidler, Anthony. (1993), "Bodies in Space / Subjects in the City: Psikopatologies of Modern Urbanism", *differences,* V.5, N.3: 31-52.

— (1999), "Mekânın Tektoniği", çev. İdil Üçer, *Mimarlık,* S. 289: 14-17.

— (2000), *Warped Space: Art, Architecture, ahnd Anxiety in Modern Culture,* Cambridge, Mass: The MIT Press.

Virilio, Paul. (1998 / 1977), *Hız ve Politika: Dromoloji üzerine bir Deneme,* çev. Meltem Cansever, İstanbul: Metis Yayıncılık.

— (2003), *Enformasyon Bombası,* çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Wedel, Heidi. (2005), "İstanbul'a Göç Eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Marjinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun Yerel Siyasete Katılımın İmkânları", *Devletsiz Ulusun Kadınları – Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar* (der. Mojab, S.) İstanbul: Avesta Yayınları, 155-182.

Mengünoğul, Gültaç. (2006), *Farklılık, Toplumsal Cinsiyet ve Kente Göç: İkinci Kuşak Göçmen Kürt Kadınlarının Kimlik ve Cinsiyet Deneyimleri* (yayınlanmamış YL tezi, AÜ SBE, KÇ Anabilim Dalı).

Werlen, Benno. (1988), *Gesellschaft, Handlung und Raum,* Stuttgart: Franz Steiner, [İngilizce basım: (1993) *Society, Action and Space,* tr. Gayna Walls, London: Routledge].

Weyland, Petra. (2005), "Küresel Mekânlarda Cinsiyetlendirilmiş Yaşamlar", *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler* (der. Ayşe Öncü ve Petra Weyland), çev. Leyla Şimşek ve Nilgün Uygun, İstanbul: İletişim Yayınları, s.117-37.

Yükseker, H. Deniz. (2003), *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıtdığı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Zlonik, Hania. (2003), "The Global Dimensions of Female Migration", http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=109.

ERİL KENTE DÖNÜŞ

LEVENT ŞENTÜRK*

–Hrant Dink'in anısına–

"Ama babayı boşuna yardıma çağırıyordum, çünkü oğul önümdeydi, sadece oğul vardı, başka kimse değil. Oğul, oğul! Baba gebersin! Babasız oğul. Yabanıl oğul, kuduruk oğul! Ah, evet, her şey aydınlanıyor; bakın doğru, kendime geliyorum..."
Witold Gombrowicz, *Atlantik Ötesi,* s. 83

Giriş

"Eril Kent'e Dönerken

Gece, hiç bitmeyecekmiş gibi gelen o tepeye tırmanış ağır ağır biterken, Eril Kent'in ışıklardan oluşan büyüklüğü sessizce önümüzde yayıldı. Eril Kent'e kim bilir kaçıncı gelişim, bu yüzden kanıksadığım göz alıcı görünümünün yarı uyuşuk haldeki öteki yolcularda yarattığı, sükûnetimi bozan şaşkın kıpırdanmalarını ve fısıldaşmalarını anlayışla karşıladım. Eril Kent'e yolculuğum boyunca düşüncelere dalmak âdetimdir. Kendim için yapmak istediklerimin onun üzerinde yol açacağı belirsiz değişikliklerle bağını hayal eder, yolculuk süresinin de bu arada kesintisiz bir düş gücü yolculuğuna dönüştüğünü görürüm.

Eril Kent'e gelişler, Doğusundaki Baş Eril Kent'tendir. Eril Kent, bir taraftan onu devamlı katılaştıran Doğu kenti tarafından düzenlenmeye devam eder. Hiç farkında olmadığı bir şey varsa, daha büyük bir anafor olan Anakent tarafından efemine

(*) Dr., ESOGÜ Mimarlık Bölümü. Yazar.

hale getirilmeye devam ettiği gerçeğidir. Eril kent, ana borularla, devasa çizgilerle ve kalın hatlarla Doğulu Baş Eril Kent'e tâbi. Ama yakından bakıldığında, Anakent tüm bu borular, çizgiler ve hatlar üzerinde, neredeyse bir piksel kalınlığındaki yakınlık derecesinde bitimsiz bir eritme çalışması içindedir. Anakent, Eril Kent'i belirleyen Baş Eril Kent'in normatif biçimi üzerinde görünürde hiçbir değişikliğe gitmeden, onu mikro fizik düzeyinde öylesine inceltir ki, katılaştırıcı çizgiler sayısız dalgalanmanın, devamlı değişen akışların ve kendi kendini düzenleyen kıvrımların keyfiyetiyle, sınırsızcasına serbest kalmaya her an devam eder. Kent planı üzerinde bu oyun bitmek bilmez: Eril Kent ne kadar büyür ve Baş Eril Kent'in direktifleriyle şekillenmeye devam eder görünürse, Anakent'e başkalaştıracak, bozuşturacak o kadar iş çıkar ve büyüyen gerçekte hep o olur: Akışların, dalgalanmaların, kıvrımların kenti. Arzuların, hazların kenti."

Mimarlığın eril olduğunu söylemek kadar dişil olduğunu söylemek de epeyce su götürür bir iddia. Kentlerin belli bir cinsiyet kalıbı içinden, çoğunlukla da dişil metaforlarla veya şimdilerde yapıldığı gibi, hünsa olarak (metropol hünsadır) anlatılması yeni değil. Kentlerin erilliğinden söz ediliyorsa, bundan açıkça eril şiddet kastedilmektedir. Kentlerde şiddetin çeşitli biçimlerinin eril cinsiyet pratikleriyle birlikte çözündüğü biliniyor. Dolayısıyla ne erkekliğe içkin bir erillik biçimi ne de belli, evrensel erillik kategorileri sabitlenebilir. Yalnızca erkekler tarafından kadınlar üzerinde uygulanan baskı biçimleri kastedilmiyor, aynı toplumsal pratikler aracılığıyla erkeklerin erkekler üzerinde veya kadınların kadınlar üzerinde uyguladıkları kültürel baskıların da eril olabileceği eklenebilir. Eril kenti görmeye, adlandırmaya, biçimlendirmeye çalışmak işte böylesine zorlu bir yan içeriyor: Elden ele dolaşan, aktörler arasında görünüp kaybolan ama varlığını gözümüzü çevirdiğimiz an yeniden duyurmaya başlayabilen yönleri olabilir eril kentin. Ama çok daha kaba, geniş, bu yüzden olağanlaşmış, yaygın da olabilir eril kent, ki normatif yanı üzerinde bile mimarların henüz yeterince durmadıkları aşikâr.

Erillik erkektir, diye bir sabit konamaz. Bu yüzden eril erkeklik diye, gereksiz yere pekiştirilmiş gibi duran bir ifadenin getirilmesi hiç de abartma sayılmaz. Cinsiyet ve mekân çalışmalarında habire 'kadın' üzerine gidilmesi, erkeklerin yol açtığı sorunların bir anlamda perdelenmesine yola açmaktaydı. Erkekleri konu alan bir erillik alanının genişletilmesiyle, bu cinsiyete yüklenen rollerin sonuçları çok daha kapsamlı ve gerçekçi bir eleştiriyi mümkün hale getirecektir.

Mimarlığın disiplin, mesleki pratik ve eğitim bakımından çeşitli düzeylerde erillikle beraber anılan boyutları bulunduğu da bir gerçek. Mimarlık, iktidarla ilişkisi bağlamında sorunlaştırılırken, erkek aklın doğayı denetim altına alma girişimlerinin en incelikli alanlarından biri olarak her zaman öne çıkar. Mimarlığın, tahkim etmek, yerleştirmek, sıradüzene sokmak, düzenlemek, denetlemek, sınırlamak, hiyerarşik hale getirmek, çizgiselleştirmek, anıtsallaştırmak, aşkınlaştırmak, erişilmez hale getirmek, kalıcılaştırmak, dayatmak, olağanlaştırmak gibi fiillerle –ve daha sayılamayacak kadar çok olan benzerleriyle– tanımlanabilecek marifetlerinin yanı sıra, militer köklerle veya askeri faaliyetlerle bağdaşıklığı, benzerliği, ortaklığı da göz önüne alındığında, öteki sanatlardan çok daha eril bir mesleki etkinlik olduğu –bu tespitin arkasından– daha anlaşılır hale gelir. Çünkü mimarlık bir bakıma güç ilişkilerinin yapı malzemeleriyle şekle sokulduğu bir sahne olmanın ötesine gitmez çoğunlukla. Güç ilişkilerinin mimarlığın içinde yeniden şekil buldukları, göz önünden kaybolurken mimari yapı aracılığıyla görkemli biçimde yeniden dile geldikleri, sıradan tarihçilerin bile artık malûmudur. Uzun sözün kısası, mimarlık bir temsiller ve kimlikler alanı olarak da pekâlâ görülebilir.

Son olarak, mimarlık eğitiminin –yirminci yüzyılın son çeyreğindeki ikinci feminist dalgaya gelinene kadar– neredeyse tamamen erkekler tarafından erkeklere aktarıldığı vurgulanabilir. Yapı pratiğiyle disipliner boyut arasında mimarlık eğitiminin süreklileştiren, pürüzlü yüzeylerin tarazlanmasını sağlayan eşsiz bir rolü bulunmakta. Her meslekte olduğu gibi mimarlık eğitiminde de erillik eğitim aracılığıyla bol bol enjekte edilmekte.

Öte yandan, mimarlığın mesleki bakımdan da, bilgi binasının kurgulanışı bakımından da eril olduğu gerçeğine, diğer bir ifadeyle epistemolojisinin heteronormativizmi[1] beslediğine dair sayısız şey söylenebilir. Sözgelimi mimarlığın yirminci yüzyıldaki macerasında öne çıkan figürlerinin istisnasız erkek olması bu konuda başlı başına çok şey ifade eder. Örnekse, modern mimarlık tarihinin yazımında, tıpkı ana-akım sanat tarihi yazımında olduğu gibi, kurucu babalar ve onların binaları, yaşamları, dehaları öne çıkarılır. Walter Gropius, Mies Van der Rohe, Adolf Loos, Le Corbusier, Frank Lloyd Wright, Louis Kahn su katılmadık modern mimarlık olarak sunulurlar bu anlatı içinde. Bu eril kanonun Batılı ve beyaz olduğunu eklemeye gerek bile yok.

Tüm bu meselelere bir okul deneyiminin olanaklı kılabildiği kadarıyla değinmek mümkün müdür? Bir mimarlık okulunda bu erillik meselesine, disiplinimizin bilgi binasındaki kaçaklara bakmak mümkün müdür? Kentin erkek egemen yapılarını görmek ve bunları mimarlık alanının sorun alanlarına dahil etmek elde midir? Eldeyse, erkek egemen yapılarla mimarlığın bir sorunu olup olmadığı sorulmalıdır.

Bu oldukça zorlu bir iştir. Çünkü böyle bir konu, 'okulda öğrenilenler'le öğrencinin arasına o güne kadar hiç koymadığı, koymayı düşünmediği bir mesafe koymasını kaçınılmaz kılar.

2001 yılından beri Pomi'nin (Potansiyel mimarlık işliği – oulipo'nun [Ouvoir de Littérature Potentielle] mimarlıktaki karşılığı) yürütücülüğünü yaptığım için diyebilirim ki hiçbir proje Eril Kent kadar zor olmadı. Pomi'nin atölye deneyimlerinin yayınlanması, böylece stüdyonun birikimine süreklilik kazandırılması konusunda sistemli bir çaba gösterdim. Bu çaba, öğrencilik dönemlerime dayanıyor, ilk iki kitabımın (*İşaretname ve İntermezzo*, 1998, YKY; *Doxa Yazıları*, 2003, YKY) içeriğinin tamamı, mimarlığı belki fazla ciddiye almış bir öğrencinin naifliğini bu nedenle taşıyor olabilir.

---

1) Heteroseksüel cinsiyet rejiminin norm haline geldiği, evlilik, aile, bekâret, aile reisliği gibi kavramların yanı sıra, kadının ev çevresiyle, erkeğin kent mekânıyla özdeşleştirildiği muhafazakâr toplumsal cinsiyet kalıplarının bir arada anlatılmasını kolaylaştıran bir ifade.

Pomi'deki deneyimi bir bitirme projesi yürütücülüğüyle genişletme fırsatını yakaladım. Ancak bugüne kadar hiçbir sömestrin değerlendirme yazısında ayaklarımın bu kadar geri geri gittiğini hatırlamıyorum. Eril Kent konusuyla açılmış çatlağın genişlemesini ummaktan başka yol yok gibi görünüyor.

Eril Kentte Bir Çatlak: Sömestrin Hikâyesi

Ekim 2007'nin başında, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Mimarlık Bölümü bitirme projesi öğrencileri adına bir dijital sayfa başlattık. Öneri, erillikle ilgili bir atölye fikrini destekleyen Özlem Erkarslan'dan geldi. Blog'un başlatılması, 'Eril Kent'in 2007-8 Güz döneminin bitirme konusu olarak belirlenmesiyle eş zamanlıydı. (Adres: http://erilkent.blogspot.com) Amaç, Eskişehir özelinden hareketle kentteki erillik yapılarını, heteronormatif düzeni, cinsiyetçi pratikleri ve toplumsal cinsiyet yapılarını görmek, anlamak, analiz etmek, sorgulamak, eleştirmekti. Bu adım, kente mimari tasarım yoluyla yaklaşmak amacıyla atıldı.

Eril Kent gibi bir konunun verilmesi, fikrin ortaya çıktığı andan itibaren epistemolojik süreklilikte çatlak anlamına geldi.

Mimarların üzerinde hararetle tartışmaya bıkmadığı birkaç sözcük vardı, en azından benim içinde bulunduğum çevrede: 'Düzen', 'yapı', 'bina', 'strüktür', sihirli kelimeler gibi devamlı tekrarlanırdı. Öğrencilere de, sanki bu kelimeler arasında onarılmaz bir boşluk, içine okulun bütün öğrencilerinin, hatta bütün dünyanın sığabileceği bir boşluk varmış gibi gelirdi. Kelimelerin birbiri arasındaki bu biteviye savaşta aslan payı hep 'strüktür'e verilirdi. Bina'nın, yani bina tasarlama kurallarının, Yapı'nın, yani o binayı uygulama ölçeğine getiren ve malzemeyle gerçekleştirmeye yarayan doğrular dizisinin yerine Strüktür'ün muğlak, evrensel, doğaya içkin, büyük ölçüde virtüel bir güç olarak konduğu, deyim yerindeyse devrimsel ve ezber bozan yeni bir söylemle karşı karşıya kalmıştık. Ama bu virtüel, belirsiz ilkenin, kendi söyleminin tutarlılığını feda etmek pahasına, bir üst kavram olarak 'Düzen'den vazgeçmeye niyetinin olmadığı da açıktı. Düzen, aşkın bir tasarımsal kavram olarak, doğru tasarım yapmanın 'mana'sı idi, böyle olunca da, aktarılması da öğretilmesi de, insanların ve öğrencilerin ka-

tına indirilmesi de olanaksızdı. Öğrenciler bunu olsa olsa sezebilirlerdi, işte zurnanın zırt diyeceği yer de burasıydı, sezemeyenler ise –bunların çoğunlukta olacağı ta en başından söyleniyordu– eşek cennetini boylayacaklardı. Tamam, deha olamayacaklardı, el verilmeyenler üzülmesinlerdi, onlar sıradan mimarlar olacaklardı, ama eh, bu da az şey sayılmazdı. İlk yıllarda [1994-1999] bu tutum okul iklimi üzerinde derin etkileri olan bir ideolojik dönüşümü ifade ediyordu. 'Düzen'le [*order*] beraber bir dizi konvansiyona indirgenmiş mimarlık eğitiminin gerçek bir özgürlük kazanarak, tasarımın sorgulayıcı topraklarına adım atması mümkün olmuştu. Ama bu olumlu adımın başlıca orta vadeli sonucu, bu dönüşümden yararlanılamamasıydı ne yazık ki [2000-2008]. Bu mimarlık eğitimi ideolojisi, kimilerine geniş, kimilerine dar geldi ama mutlaka bir hesaplaşmayla şakanın kakaya döndüğü sıradan bir Türkiye manzarasıyla sonuçlanarak kabak tadı verdi: Akademik hayatın sürekliliği bozuldu, ille de öyle düşünmeyenler ille de öyle düşünmeye zorlanmaya gelemeyerek sapır sapır okulu terk etti, ötekilerle barışamayan 'düzen' fikri ortamı homojenleştirerek kuruttu, hızla diskalifiye edici bir hale büründü ve üniversiteyi kerbelaya olmasa da Konya ovasına çevirdi. Zihinsel hayatımız fakirleşti, heyecan azaldı, mimarlığa dair tartışmalar giderek daha az ilgi çekmeye başladı, taze sürgünlerin hızla budandığı bir otoliz sürecine girildi. Eril kent konusunun tam da böyle bir ortamda önerilmesi rastlantı değil.

İkinci Cins, Baskı, Kafes: İlk Açılımlar

Eril kenti görmek başlıklı bitirme konusuna girişte, bazı açılımlar yapmaya çalıştım. Bunlar normun, normalin, nötrün tahakkümünü soru konusu etmeye yönelikti. Artık bir klasik haline gelmiş, Simone de Beauvoir'ın 1949 tarihli *İkinci Cins*'inden bazı alıntıları –öğrenciler arasında epeyce gürültü koparacağı ümidiyle– blog'a aktarmıştım:

> *Erkek* ve *kadın* terimleri simetrik olarak yalnızca şeklî bağlamlarda kullanılır, yasal belgelerde olduğu gibi. Gerçeklikteyse iki cins arasındaki ilişki, iki elektrik kutbu gibi değildir, çünkü erkek, tıpkı 'adam'ın genel olarak 'insan'ı belirtmek için yaygın

kullanımındaki gibi, hem pozitif hem de nötr olanı temsil eder; öte yandan kadın, buna mütekabil olmaksızın ve sınırlandırıcı bir kriterle, yalnızca negatif olanı temsil eder. ... Erkeğin erkek olmasında bir tuhaflık yoktur; kusurlu olan kadındır. Tıpkı eski zamanlarda eğri olanın tanımlanmasına referans oluşturan mutlak bir doğru çizginin kabulü gibi, mutlak bir insan cinsi vardır, o da erkektir. Kadının yumurtalıkları, uterusu vardır; bu özellikler onu kendi öznelliğine, kendi doğasına hapseder. ... Erkek içinse ... kendi bedeni, nesnel bir biçimde algıladığına inandığı dünyayla olağan ve doğrudan bir bağlantıdır. Aynı erkek kadının bedenini, kendine özgü olan her şey tarafından sınırlandırılan bir engel, bir hapishane olarak görür. ... Aziz Thomas'a göre kadın, 'kusurlu bir erkek', 'arızi' bir varlıktır. Bu, Yaradılış hikâyesinde, Havva'nın Âdem'in –Bossuet'nin ifadesiyle– 'fazladan bir kemiği'nden yaratılışının tasviriyle simgelenir.

Dolayısıyla, insanlık erildir ve erkek kadını '[kadın]kendinde' değil, [erkek]kendine göreli olarak tanımlar; kadın özerk bir varlık olarak görülmez. ... Özne olan odur [erkek], Mutlak olan odur [erkek] –o [kadın] ise Öteki'dir.

...

... Ötekilik, insan düşüncesinin temel bir kategorisidir. ... Hiçbir özne nesneleşmeye, özsel-olmayan olmaya kolayca gönüllü olamaz; kendini Öteki olarak tanımlamakla kendini Bir olarak tesis eden, Öteki değildir. Öteki, [erkeğin] kendini 'Bir' olarak tanımlaması sırasında, bizzat bu 'Bir' tarafından var edilir.

...

... Kadın doğulmaz, kadın olunur. İnsan dişisinin toplumda temsil ettiği figürü belirleyen herhangi bir biyolojik, psikolojik ya da ekonomik yazgı değildir; hadımla erkek arası, dişil olarak tanımlanan bu yaratığı üreten, bir bütün olarak uygarlıktır.

Bu alıntıları, cinsiyetçi pratikler, baskı kavramı ve kafes metaforunun kısaca aktarıldığı üç pasaj izledi. Cinsiyetçi pratikler sorunu, Ann E. Cudd ve Leslie E. Jones'un (2005: 75) 'kurumsal', 'kişiler arası' ve 'bilinçdışı' kategorileriyle aktarılır. Baskı meselesi, Iris

Marion Young'ın "Five Faces of Oppression" [Baskının Beş Yüzü] makalesi üzerinden açıklanır (2005: 95-102). Bu 'yüz'ler, Marxçı sömürü kavramı, marjinalleştirme, güçsüzleştirme, kültürel emperyalizm ve psikolojik baskıdır. Young'a göre ırkçılığın, cinsiyetçiliğin, yaşçılığın [ageizm] ve eşcinsel fobisinin ortak noktaları, baskı gören her gruba karşılık bu grupla ilişkili ayrıcalıklı bir grubun bulunmasıdır. Kültürel emperyalizmde bir grup ötekiler üzerinde bireysel deneyimlerini evrenselleştirerek kültürel bir normu temellendirir ki bu sonuncunun mimarlık eleştirisi açısından son derece verimli bir kavram olabileceği düşünülebilir.

Son olarak, Marilyn Frye'nin kuş kafesi metaforu (2005: 86-89), baskıyı anlamanın kusursuz denebilecek bir anlatısını üretmektedir. Bu metin, 'erkek egemen kenti görmek' başlıklı bitirme projesinin dönem boyunca en çok gönderimde bulunduğu metindir:

> "Kafesler. Bir kuş kafesini düşünün. Kafesteki tek bir tele çok yakından bakacak olursanız, öteki telleri göremezsiniz. Şayet önünüzdeki şeyin neliğine dair fikriniz bu miyop odaktan olursa, tek bir tele baştan aşağı bakarsınız ve bir kuşun istediği zaman neden bu telin etrafında uçamayacak durumda olduğunu göremezsiniz. Dahası, bir gün belli bir zamanda, miyop şekilde her teli tek tek inceleseniz bile, bir kuşun istediği yere gitmek için tellerin arasından geçmekte ne gibi bir sorunu olabileceğini hâlâ anlayamazsınız. Her bir telin, bir kuşun –o da ancak en olmadık nedenle– yasaklanacağını ya da zarar görebileceğini açığa vuracak, en yakın araştırmanın bile keşfedemeyeceği hiçbir fiziksel özelliği yoktur. Mikroskobik şekilde tellere tek tek bakmayı bırakıp makroskopik olarak tüm kafesi gördüğünüzde, kuşun neden hiçbir yere gitmediğini gördüğünüzde, ve işte o zaman, bir anda onu göreceksiniz. Öyle zihinsel inceliğin büyük gücünü gerektirecek bir şey de değildir bu. Kuşun, her biri uçuşuna en ufak bir şekilde engel olamayan ama birbiriyle ilişkilerinde bir zindanın duvarları kadar hapsedici olan, sistematik biçimde ilişkili engellerin ağıyla sarılmış olduğu bal gibi ortadadır. ... Kapıya yaklaşan iki insanın oynadığı sahneye bakın. Erkek yavaşça ileri adım

atarak kapıyı açıyor. Kadın kapıdan geçerken erkek kapıyı açık tutuyor. Sonra erkek geçiyor. Kapı arkalarından kapanıyor. "Şimdi nasıl olur da", diye insan masumane soruyor, "bu çılgınlar bunun baskıcı olduğunu söyleyebilirler? Adam kadın için ilerlemesinin önündeki bir engeli usulca kaldırdı." Ama bu ritüelin her tekrarının bir kalıpta, hatta birçok kalıpta yeri vardır. ... O halde mesaj, kadınların yetersiz olduklarıdır. ... Erkek kibarlığının yanlış yardımcılık mesajı kadının bağımlılığıdır, kadınların görünmezliği ya da önemsizliğidir ve kadınlar için bir küçümsemedir. ... Eşlerin / annelerin / asistanların / kızların servis sektörü neredeyse tümüyle kadınlara özel bir sektördür; onun sınırları yalnızca kadınları kapatmaz ama çok büyük bir ölçüde erkekleri de dışarıda tutar. ... Bu bariyer onun erkeklik, üstünlük, bir dişiye ya da dişilere cinsel erişim hakkına sahiplik statüsünü korumaktadır. ... Kişi bariyere ya da kuvvete bakmalı ve belli soruları cevaplamalıdır. Kim onu inşa etmekte ve sürdürmektedir? Varlığıyla kimin ilgilerine hizmet edilmektedir? Bazı grupları cezalandırmaya, indirgemeye ve hareketsizleştirmeye meyleden bir yapının parçası mıdır? Birey cezalandırılan grubun bir üyesi midir?[2]

Eril Kente Doğru Metinler

Bu giriş, başka metinlerle genişletilecek bir dizi seminer için başlangıç niteliğindeydi. Seminerlerin dönem boyu haftalık tartışma oturumları şekilde gerçekleştirilmesini düşündüm. Jürilerin işleyişinden ayrı olarak, metinler moderatör gruplarına dağıtılmış ve her hafta bu grupların birkaç metnin temel tartışmalarını bitirme grubuyla tartışması öngördüm. Seminerlerin jürilere hazırlık açısından bir işlevi olacağı varsaydım. Seminerlerin yanı sıra, dönem içinde erillik konusuna paralel konferanslar düzenledik. Bunlar, başka üniversitelerden davetlilerin kamusallık meselesini toplumsal cinsiyet bağlamıyla ele aldıkları oturumlardı.

Seminerler için seçilen metinler, bir uyarıyla dağıtıldı: Bunların erillik ve iktidar meselesini ele alan yüzlerce metinden birkaçı ol-

2) Konuyla ilgili bir makale için bkz.: L. Şentürk (2005).

duğu, başka yazarlardan yapılabilecek başka seçimlerle de konuya yaklaşmanın her zaman mümkün olduğu, dahası, seçimlerin okunması gereken en doğru metinler olmadıkları ve olamayacakları dile getirildi. Metinler kabaca iki türdeydi.[3]

---

3) İlk grup, genel anlamda iktidar ve biyo-politika meselesiyle ilgilenen, Foucault-Deleuze-Agamben çizgisine ait metinlerdir. İlk sömestr boyunca ele alınan bu metin grubunda Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndan "Görülmeden Gözetim Altında Tutan Hapishane Sistemi"nin anlatıldığı (s. 291-331) bölüm, Deleuze'ün, "Denetim Toplumları Konusunda Bir Ek" başlıklı metni ile Agamben'in *Kutsal İnsan* kitabının giriş bölümü (s. 9-22) tartışmaların ana kavramlarını içeren metinler olarak öne çıkar. İkinci gruptaki metinler cinsiyet, cinsellik, erkeklik, toplumsal cinsiyet gibi konulara doğrudan eğilir. Lloyd ve Connell'ın metinleri cinsiyet meselesinin tarihsel gelişimini ve yapısını en iyi anlatan metinlerdir. Connell'ın *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* adlı kitabının "Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinin Yapısı", "Ana Yapılar: Emek, İktidar, Kateksis" ve "Toplumsal Cinsiyet Rejimleri ve Toplumsal Cinsiyet Düzeni" başlıklı bölümleriyle başlanır (s. 131-164, 165-193). Ardından Lloyd'un *Erkek Akıl* adlı kitabının "Önsöz"ü, "Akıl, Bilim ve Maddenin Üzerindeki Tahakküm" ve "Aşkınlık Mücadelesi" (s. 7-16, 21-39, 113-130, 140-158) başlıklı bölümleri ele alınır. Metinlerin sonuna, meraklısı için Lloyd'un "Bibliyografik Denemesi" de eklenir. Erdoğdu Erkaslan'ın "Mimarlık Disiplininde Cinsiyet Çalışmaları Alt Alanının Genel Sorunları" metni, ele alınan konunun güçlüğüne dair uyarılar içeren, alanın belki de tek metnidir: Çok kısa olmasına karşın, bitirme projesi süreci boyunca yüz yüze olunacak sorunları çok özlü bir biçimde dile getirir. Hayden'den yapılan bir çeviri, "Cinsiyet Ayrımcısı Olmayan Bir Kent Nasıl Olurdu? Barınma, Kentsel Tasarım ve İnsan Emeği Üzerine Spekülasyonlar" başlığını taşır. Bunları, *Toplum ve Bilim,* "Erkeklik" özel sayısından alınan dört metin izler: S. Sökmen'in editör yazısı (s. 3-6), Y. Türker'in "Erk ile Erkek" makalesi (s. 8-10), T. Atay'ın "'Erkeklik' En Çok Erkeği Ezer" (s. 11-30) ve son olarak, K. Cengiz, U. U. Tol, Ö. Küçükural tarafından ortaklaşa yazılmış "Hegemonik Erkekliğin Peşinden" (s. 50-70). Göle'nin *Modern Mahrem* kitabının girişi (s. 1-42) de okuma programına dahildir. Güncel bir derlemenin (Direk, 2007) keşfedilmesiyle beraber, seminer programına bu kitaptan dört metin dahil edilir: A. Kovanlıkaya'nın "Kant'ta Cinsiyet Farklılığı" (s. 9-24), B. Kılınç'ın "Aklın Cinsiyeti Var mı?" makalesi (s. 35-50), Z. Direk'in "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi" (s. 67-84) ve B. Türkmen'in "Toplumsal Proje Olarak Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem" (s. 130-156) seminerlerin son metinleridir.

Bir mimarlık bölümü için okuma listesinin ne derecede ürkütücü görünebileceği tahmin edilebilir. Özellikle de sosyal bilimler açısından altyapı eksikliğinin büyük ölçüde hissedildiği seminerler boyunca, bu tür durumlarda sıkça rastlanan katılımda tutukluk, tartışma isteksizliği zaman içinde kırılmış görünüyordu. Amaç bu metinlere bir biçimde temas etmek, bu ve benzeri yayınlarla tanışıklığı artırmak oldu. Seminerlerin her haftaki konusu olan metinlere girmeden önce, meraklarını artırmak amacıyla öğrencilere her hafta belli sayıda kitap getirerek bunları ilk on beş dakika içinde kısaca sundum.

Erillik Meselesinin Düşünce Ufkunda Belirmesi

Dönem başındaki ilk seminer oturumunda, Freudcu eksikliğe, yoksunluğa (kastrasyon) dayalı psikanaliz çizgisinden veya penis yoksunluğu, ödip karmaşası türü açıklamalardan başından itibaren uzak durulacağını ilan ettim. Biyolojik temellere dayalı her tür cinsiyet açıklamasına ideolojik olarak mesafe alınacağını vurguladım. Öte yandan, erkekle kadın arasındaki ayrımın sistemleşmesine karşı durulacağını, başka bir cinsiyetçilik demek olan kadının yüceltildiği feminizm türüne de aynı şekilde mesafe alınacağını ifade ettim. Kantçı çizgiden, yani kadının zayıflığı temelindeki düşünce çizgisinden uzak durdum. Cinsiyetin kodlandığı, dolayısıyla düzenleyici olanın tasallutunun, sanıldığından geniş olduğu hissettirmeye çalıştım. Bunun için post-kolonyal eleştiriden birkaç örnek verdim. Bunları vermemin amacı cinsiyetin de benzer şekilde değişken olduğuydu. İlk örnek, İnkaların tekerleği bildikleri halde onlar için tekerleğin hiç de uygarlık tarihi anlatılarında olduğu gibi bir milat anlamına gelmediği, çünkü coğrafyalarının tekerleği kullanmaya müsait olmadığıydı. İkinci örnek, Nijerya'da Batılı anlamda öpüşmenin bilinmemesiydi. Bu nedenle, İngilizce öğrenen çocuklar için Thomas Hardy'nin romanından alınma öpüşme pasajları tamamen anlamsız kalır. Bir başka örnek, İspanyol sömürgecilerin Güney Amerika sahillerine kanyonlarla çıkışıyla ilgiliydi. Yerliler bu kanyonları gerçekten de göremezler, çünkü onlar için kanyon diye bir

şey daha önce hiç var olmamıştır, dolayısıyla kanyonların askerî bir tehdit olduğunu algılamazlar.

Kamusallık, Kadın Mimarlar: İki Konferans

Seminer programından bağımsız olarak, jürileri de besleyeceği düşünülen bir dizi konferans düzenleme fikri ortaya attık.[4] Sonraki hafta, cinsiyetçiliğin popüler versiyonu olan televizyon reklamlarının bazılarındaki cinsiyetçi kodlamalara dikkat çektim. Özellikle de çamaşır makinesi, mutfak, ütü, traş robotu gibi ev çevresine ait tüketim kodlarında kadınlığın inşası ve sunumu üzerinde durdum. Foucault'nun panoptikon metninin üzerine bu reklamlar hakkında konuştuk. Bir yoğurt reklamında bile prematüre cinsiyet rollerine rastladık.[5] Bu arada, eril kent konusunun seminerlerine ve jürilerine

---

4) Bunlardan ilki, Pelin Tan'ın Bilgi Üniversitesi'yle ortaklaşa gerçekleştirdiği bir dizi konferansın Eskişehir ayağı olan "Kent Dinamikleri ve Kültürel Dönüşüm Olasılıkları" başlığını taşıyan konferanstı. Ömer Kanıpak ve Elmas Deniz'in katıldığı oturum 19 Ekim 2007'de bölümün atriumunda gerçekleşti. Konferans tam da Eskişehir'in modern mimarlığının yerel örneklerinden en önemlisi sayılan Kılıçoğlu sineması apartmanı ve işhanının yıkım kararının duyulmasıyla eşzamanlıydı. Bu konferans, bitirme öğrencileri için kamusal alan tartışmalarına güncel bir girdi sağladı. Kılıçoğlu inisiyatifi, aynı haftalarda *Arredamento Mimarlık* dergisinde Kılıçoğlu dosyasını yayına hazırlayarak konuya kamuoyunun dikkatini çekmişti. İkincisi, 14 Aralık 2007 tarihinde YTÜ Mimarlık Tarihi ve Kuramı Anabilim Dalı'ndan Yekta Özgüven Kurkur'un, Cumhuriyet döneminde kadın mimarlar üzerine verdiği konferanstı. Konferans erken Cumhuriyet döneminde kadın kimliğinin ve imgesinin inşasında mimarlığın görsel rolü üzerine dönemin popüler dergilerini örnekledi. Meslek olarak mimarlığın özellikle de akademik hayatta kadınlar için gittikçe cazip hale gelmesinin sorunlaştırıldığı tartışma bölümünde bitirme öğrencilerinin katılımının yoğunluğu dikkat çekti.

5) Küçük Efe açık havada, mahallenin basket sahasında tek başına bir potaya basket atmaya çalışmakta. Öyle küçük ki, bir türlü topu potaya yetiştiremiyor. Kendi kendine mizansen yapmakta ve sesli hayaller kurmakta: "Türkiye'nin kaderi Efe'nin ellerinde... Son saniye... Efe topu potaya yolluyor... ve..." Tabii başarısız oluyor. Dış ses, büyüme, gelişme, bedenin güçlenmesi üzerine bir nakarat tutturuyor. Tabii bunların hepsi bir erkek çocuğu üzerinden anlatılıyor. Kız çocuğu nerede peki? Nerede olacak, kenarda banka oturmuş, Efe'yi izleyip, alkışlıyor. Elbette mutlu sonla Efe sonunda basketi atıyor, çünkü yoğurt yiyor, vs.

yapılan davetlere olumlu yanıtlar gelmeye başlaması, sonuca dair umutları artırdı.[6]

Ara Jüriler

İlk jüri, dönem başında ilan edilen programa uygun olarak, 3 Kasım 2007 Cumartesi günü gerçekleşti. Jürinin nihai olarak amaçladığı, her öğrencinin farklı bir sorun alanı yaratması ve eril kenti buradan tasarımlaştırmasıdır. İlk jüri için istenen bir başka temel şey, erillik ve kent sorusunun öğrenci tarafından ortaya konmasıdır. Projenin sorusunu koyan metnin uzunluğunu iki yüz elli kelimeyle sınırlı tuttum, özgün bir başlık taşıması ve bu başlığın projenin ele aldığı soruyu içermesini istedim.

Bu metnin jüriye kılavuzluk edeceğini, bu nedenle de nasıl bir kavramlaştırma yapıldığının hayati önem taşıdığını belirtim. Son olarak:

– Eskişehir kent merkezinde sorun alanının tanımlanması,

– Mevcut durumun / bağlamın çeşitli medyayla (fotoğraf, skeç, haritalama, analiz, video, diyagramlar...) belgelenmesi ve kavramsal bakımdan işlenmesi,

– Seçilmiş erillik yapılarını görünür hale getirecek her tür yöntemin kullanılabileceği,

– Kentte erillik meselesinin hangi somut kentsel güç ilişkileri bağlamında kapsandığı sorusunun önemsenmesi,

– Kent merkezinde sorunu yakın ölçekten irdelemeye olanak tanıyacak veriler toplamak için, bu sorun alanının çok somut bir biçimde ve indirgenemez farklılığı içinde çizilmesinin elzem olduğu gibi noktalara dikkat edilmeliydi.

---

6) Bülent Tanju, Akın Sevinç, Tomris Akın, Yuvacan Atmaca, Işıl Baysan İstanbul'dan, Özlem Erkaslan İzmir'den, Aysun Yüksel, Osman Şişman Eskişehir'den, Gül Köksal İzmit'ten daveti kabul edenler arasındaydı, bir kısmı kendi programları nedeniyle katılamasa da, ikinci jüride bu isimlere Pelin Tan, Mert Eyiler, Hakan Şengün, Osman Şişman eklendi. Böylece bölümün olağan jüri kadrosunun yanı sıra, tümü de genç kuşaktan ve farklı alanlardan gelen mimarların ve sosyal bilimcilerin davetli katılımıyla, sık rastlanmayan entelektüel bir ilginin oluştuğunu gözledik.

24 Kasım 2007 Cumartesi tarihli ikinci jüride beklenenlerden biri, mevcut seminer metinlerinde anlatılanları tekrarlamayan, öğrencinin kendi sorun alanını geliştirmesine yarayan kavramlarla, projenin sorusuna 'alet edilerek' yazılmış bir makaleydi. Bunun dışında, ikinci jürinin başlıca derdi, eril kent senaryolarının oluşturulmasıydı. Jüri artık bu senaryoları duymayı ve bunları ilerletmeyi diliyordu. Projenin sorusunun kavramsal araçları kişiselleşmeli, artık bir vokabüler oluşturmalı, mimari bir dille ikinci boyuta aktarılmalıydı. Bu artık son derece net bir biçimde kısıtlanmış bir soru alanı anlamına geliyordu.

'Konutta cinsel şiddet' konu ediliyorsa, hangi konut, apartman mı, müstakil ev mi, hangi semt, hangi mahalle ve sokak, hangi sınıfsal sınırlar, hangi yaş grubu, nasıl bir aile karakteri, vs. Yanı sıra, konutta cinsel şiddetin nasıl tanımlandığı, başka şiddet türlerinden farkı, nasıl uygulandığı, sonuçlarının ve etkilerinin ne olduğu, mekânı kullanma biçimlerini nasıl etkilediği, kişisel bilişsel harita yetisini nasıl sınırladığı, vs. Tüm bunları mimari bir dille anlatabilmek için, söz konusu konutun planları, çevrenin planlarının, vs. gerektiği ve bunların zaman içinde nasıl kullanıldıklarına dair çok kişisel bir kodlama cetvelinin oluşturulması gerektiği, bunu oluşturmak için de, kendi kavramlaştırmalarının bir şekle ve keskinliğe kavuşmasının beklendiğini örnekledim.

Projenin sorusuyla bağlantılı olarak, kentte saptanan gözlem mekânlarının fotoğraf serileri halinde belgelenmesinin kolaylık sağlayabileceğini dile getirdim. Bu serilere, 'krono-metrik veri tabanı' adını verdim. Krono–metrikten, zaman içinde ölçülebilir bir durumu, ya da görünmez hale gelmiş eril güç yapılarını görünür kılacak verileri içeren bir dizi anlaşılmalıydı. Mimari ölçeklere geçişi sağlayacak, belli bir yakınlaşma mantığı içinde, soruna 1/1000, 1/500, 1/200... gibi ölçeklerde (tek tek ya da seri halinde hepsi beraber), sorunun olası mekânsal yayılımının nitelikli biçimde kodlanmasını istedim.

Nitelikli kodlamadan kastın ne olduğu senaryo örneği özelinde tartışıldı. Erillik sorununun soyutlamaları, yani eril yapıları görünür

hale getiren her türden ölçekli soyutlamanın kullanılabileceğini dile getirdim.

Saptanan sürenin kendisi bir ölçek belirtmez, sadece bir çerçevedir. Bir gün, kendi içinde bir ölçek anlatmaz. O günün kaç katmandan oluştuğunu göstermek gözlem aracının yetkinliğine bağlıdır. Tersinden bakılırsa kimi mekânlar, kendilerini kısa sürede ele vermeyebilir, o zaman da örneğin birden fazla internet kafeyi, daha uzun zaman dilimleri içinde fotoğraflamak gerekebilir. Öte yandan, fotoğraf gibi bir araç yeterli değilse, bir gözlemci aktör / kent dedektifi olarak, bu mekânları izlemenin daha örtük yollarını bulmak gözlemcinin yaratıcılığına bağlıdır. Kişisel krokiler çizerek, bunları belli bir standarda oturtarak, bu soyutlama araçları için veri toplamak mümkündür. Bu türden bir soyutlamanın eşsiz örneğini, Onuncu İstanbul Bienali'ndeki işiyle, Christoph Fink vermiş. Fink, İstanbul boğazında bisikletle binlerce kilometre katetmiş ve bu güzergâhın kişisel kaydını metreler uzunluğunda bir şerit üzerinde kodlamış. Sonra bu verilerden hareketle bir zaman diski icat etmiş ve İstanbul'da geçirdiği süreyi yerkürenin toplam ömrüyle birleştiren bir evren diski yaratmış. Böylece sıradan bir bisikletle gezme deneyimini kişisel bir tasarıma dönüştürmüş.

Teknikler üzerine de düşünülmeliydi. Projenin hangi medyalarla aktarılacağı, projenin içeriğidir. (*"Medium is the message!"*) Hangi tekniklerin kullanılacağına kesin olarak karar verilmedikçe aslında projenin sorusu netleştirilemez. Örneğin:

– Kentsel eylem, fıs fıs kalıp baskı, graffiti, afiş,

– enstalasyon/yerleştirme (ki başlı başına birçok tekniğin bir bileşimidir),

– haritalama/niceliksel gözlem araçları

– mimari animasyon, mimari çizim, eskizler,

– krono-metrik foto analiz,

– film/video, çizim serileriyle değişkenlerin anlatımı,

– niteliksel gözlem araçları, soruşturma/tanıklık/söyleşi/anket,

– manifesto metni,

– mimari maket ile sahneleme (maketi bir amaç olarak algılamaktan vazgeçmeli, maket sadece sahnedir, üzerinde oyuncular yoktur),

– bozuşturulmuş imajlar,

– kataloglama/envanter, vs.

Bir senaryo örneği olarak, kentte yaya dolaşmayı sorunlaştırmak mümkün. Yürürüz işte, bunda ne sorun var? İcat edilmediği sürece hiçbir sorun yoktur tabii ki. O zaman icat etmeye başlanabilir: Saat kaç? Sabah 08.00. Sokakta kimler vardır? Neredeyiz? Sınırlar çizilmeli: Kent merkezinin gözlemlenecek sınırı seçilmeli, gün boyu kentte saat saat yaya olarak neler gözlemlenir? Bunlar nasıl kaydedilebilir? Kayıtların içinde ne gibi katmanlar ayırt edilir? Bunlar birbirinden ayrı kodlara, katmanlara nasıl dönüştürülebilir? Kentte yaya olarak dolaşırken, hangi aktörler ayırt edilir? Taşkın genç oğlanlar, hızlı hızlı işe giden genç kadınlar, bisikletliler, arabalılar, tramvaya binenler, acelesi olmayanlar, vs. Bunların cinsiyetini ayırt etmenin anlamlı eşiği nerede başlar? Hangi davranışların cinsiyet bağlamında soruna katkısı olabilir? Neden? Sözgelimi bebekli bir anne ayırt edilsin. Bebek arabasıyla bir annenin kentteki hareketleri nasıl sınırlandırılmıştır? Anne bebek arabasıyla ev-sokak-ev arasında nasıl bir güzergâh çizmektedir? Ne türden mekânsal sınırlarla yüz yüzedir? Gün boyu bedenler hangi türden görünmez sınırlarla yüz yüzedir? Bunları görünür hale getirmenin, yani kafesin tellerine bakmayı bırakıp da kafesin kendisini görmenin araçları nasıl keşfedilebilir? Bebek arabalı anneyi tanımaya devam: Sıradan biri değil. Otuz yaşında, çalışan, evli, orta sınıftan bir genç kadın bu gözlenen kişi. İşte biraz önce kocasını işe geçirdi, bugün işinden izin aldığı için şanslı, vs. Bütün bu deneyimler mimari araçlarla nasıl kaydedilebilir ve kodlanabilir? Keşke her şey, binaların niteliklerini kodlarken yapılan renklendirmeler kadar kolay olsaydı. Belki de gerçekten kolaydır, sadece daha önce kimse denemediği için, bilinmediği için zor görünüyordur. Yürümeye devam. Kaldırımlara takıldığında, birileri arabanın önünü kaldırır, herkes arabalı kadına saygı gösterir. Bebek arabalı bir anne olmak ne demektir, bugün ve burada? Sözgelimi bir günün kaç saati boyunca bu anne sokakta kalacak, nerelere gidecek,

gidebilecektir? Kentin merkezinde oturmayan bir anneyle aynı olanaklara mı sahip, fazlasına ya da azına mı? Nerelere, nasıl gidemez? Asla girmemesi gereken yerler var mıdır, nereleridir? Kentin bebek arabalı anneye göre topoğrafyası netleşmeye başlar, günden güne, izlendikçe. Bu topoğrafya, bilinen topoğrafyalara benzer mi? Neden hiç benzemez, daha öne çizilmiş hiçbir topoğrafyaya benzemezliği oranında bir tasarım gerçekleştirildiği söylenebilir mi? Bebek arabalı anne bir istisna mıdır, yoksa onun gibi başka bir sürü beden ayırt edilebilir mi kentte? Kimler ayırt edilir, normaller arasından? Normal-olmayanları belirleyen normaller hakkında neler öğrenilir bu aktörler seçilmeye başlandıkça? Nerede yaşandığı, eril kent, kafes de görülüyor olabilir mi? Ötekiler kimlerdir ve kent bunlara göre nasıl düzenlenmiştir? Bir hafta boyunca bebek arabalı anneyi, ev ve sokak arasındaki yaşantısını ayrıntılı biçimde kaydedip nasıl bir haritalama yapılabilir? Nasıl yeterince karmaşıklaşabilir bu harita? Bu harita, başka tasarımcıların da kendi sorunlarını anlamaya çalışırken esinlenebilecekleri bir kaynağa nasıl dönüşebilir, tartışmaları nasıl yeniden ve yeniden üretmeyi sürdürebilir? Nitelikli bir kentsel kodlamanın akış çizgileri nasıl soyutlanabilir? Sonuçta, bütün bir erillik meselesi, belli bir süre boyunca çalışan otuz yaşındaki Eskişehirli bir anne izlenerek, geniş ve nitelikli bir biçimde tartışma imkânı yaratılabilir mi? Bu nasıl yapılabilir? Bu tür bir modeli çoklu aktörler, çoklu mekânlar üzerinden, başka sorular ve başka gözlem metotları bularak kavramlaştırmak mümkün görünür. Gerekirse, bir bebek arabası alınır, içine on kiloluk bir ağırlık eklenir ve anne olunur, kentte bir ay boyunca dolaşılır, sorun bizzat deneylenir.

Bir Kent Romanına Doğru Yirmi Beş Öneri

1. 'Travesti': Hetero-norm'un ifşası. Travestilerle uzun görüşmeler ve bunların video kayıtları (Nitel görüşme). Kentle bu kayıtların paylaşılması. Bisiklete binip, mp3 çalarla bu kayıtların dinletilmesi. Pazarlarda tezgâh kurar gibi bu kayıtları dinletmek. Su boyunda gençlere veya kahvehanelerde erkeklere bunları dinletmek ve dinleme sırasındaki tepkileri video olarak yeniden kaydetmek.

Etki tepki coğrafyasını Eskişehir kent haritaları üzerinde kodlayarak yeni ve bireysel haritalar elde etmek. Final tesliminde, travestilerin konuşma metinlerinden sloganlar projeksiyonda akar. Filmler, dvd player ve tv, haritalar ve paftalar başlıca medyalardır.

2. 'Katı olan her şey buharlaşıyor': Eskişehir'de seçilmiş kimi kamu binalarının içinden erki çıkarıp almak ve buraları 'öteki'lere tahsis etmek. Vilayet, adliye, müftülük ve diğer yapılardan oluşan kamusal çekirdeğin yeniden programlanması. Vilayetin tarım işçilerine, evsizlere, kadın yurtlarına, öğrencilere tahsisi. Adliyenin körler derneğine ve engellilere verilmesi gibi önerilerin plan, kesit ve cephe düzeyinde yakın ölçekli analizi.

3. Cami: Kent merkezinden seçilecek beş caminin yeniden düzenlenmesi. Bunların farklı kültürel çevrelere ait olmasına da özen gösterilmeli. Cinsiyetler arasında keskin duvarlar ören dini ritüellerin yeniden tasarlanması, yeni ritüel mekânları tasarımı. Kesit maketleri, 1/50 ölçeğinde analitik çalışmalardan sonra tasarımsal müdahalelere geçiş. Hâkim cinsiyet ayrımını silecek ya da gevşetecek deneyler.

4. Padişahlar: Eğitim sisteminin cinsiyetçi karakterinin ifşası. İlkokul çocuklarına en sevdikleri arkadaşının resmi yaptırılır. Daha sonra bunlar, okulun duvarlarına asılı padişah resimlerinin çerçevelerinin içine konur. Oluşan yeni durum üzerine uzun süreli gözlem. Veli, öğretmen, öğrenci ilişkilerinin kodlanması ve kaydedilip yorumlanması.

5. Esnaf sarayında: Esnaf sarayındaki farklı program katlarının melezlenmesi. Eskişehir'deki esnaf sarayı, kentin en eski alışveriş merkezidir. Burada en üst kattaki müzik-shop'lar, bilgisayarcılar erkeklere aitken, birinci kattaki gelinlikçiler daha çok kadınlara ait görünür. Kişinin bilgisayar katından alışveriş yapıp fişini gelinlik katındaki bir dükkândan alması gerektiğinde, zorunlu temaslar ortaya çıkar ve melezlenmeler başlar. Eril-dişil kimlikli dükkânları bir ay süreyle bu oyun etrafında gözlemek ve videolamak.

6. Kitapçı: Kitabevinde erkek ve kadın müşterilerin ilgilendiği, satın aldığı kitapların listelenmesi. Kent içinde kadınların satın aldığı kitaplardan yapılma afişleri eril mekânlara, tersini de dişil me-

kânlara (mağaza, kadın berberi, vb.) asmak. Olayların belli bir süre boyunca gözlenmesi ve sonuçlarının tasarımlaşması.

7. Bebek arabası: Bir bebek arabasıyla kentte dolaşırken, arabanın takıldığı her yeri işaretleyerek, kent içinde karşılaşılan engel ve engebelerin büyük ve küçük ölçekli haritasını çıkarmak. Oluşturulan plan, hareket imkânını daraltan kentin eril topoğrafyasıdır. İşaretlemelerde zorlanma dereceleri farklı renklerde kodlanabilir.

8. Sahte gösteriler: "Birazdan burada iç çamaşırı defilesi olacak". Sahte bir sahne kurularak toplanmaların kaydedilmesi sağlanır. Bir saat sonra mankenlerin üşüdükleri için sahneye çıkmayacakları, defilenin iptal edildiği ilan edilir ve kalabalık dağılır. Aynı deneyin kent merkezinde ve varoşlarda tekrarı. Toplanmanın cinsiyetli topolojisinin kent planlarına işlenmesi.

9. Kıvrımlar: Kent merkezinde zemin kotunda belli bir bölgedeki dükkânların cinsiyete göre kıvrılması. Kıvrılma dereceleri o yerin erillik derecesine göre yapılacak, ganyan bayii en eril mekânsa, en şiddetli kıvrılma burada olacak, gibi. Benzerini dişil mekânlar için tersine doğru kıvırarak gerçekleştirmek. Böylece seçilen kent parçasının çok-cinsiyetli, ara cinsiyetli, cinsiyetsiz ama üç boyutlu yeni bir soyutlaması elde edilir.

10. Parkta (Kronosfer): Kentten üç farklı nitelikte parkın seçilmesiyle başlanır. Büyüklük, nitelik ve yoğunluk bakımından farklılaşan seçimler yapılmalıdır. Aynı zamanda kentin üç farklı kesimi hakkında toplumsal kesit verebilecek parklar olmalıdır. (Eskişehir özelinde Yediler, Yeni Kent ve Adalar Parkları.) Parka gelenlerin geçirdikleri zaman, eylem kalıpları kent parklarına kodlanmaya çalışılır. Çizgisel rotaların çokluğu ve farklılığı, kentin kamusallığını kavramak için yeni diyagramlar sunar.

11. Tecimsel Haritalar: Kentte satılan malların bir topoğrafyası. Önce kentteki market, bakkal, süpermarketlerde ve alışveriş merkezlerinde satılan tüm malları anlatacak bir ikonografi kurulmaya çalışılacaktır. Sonra kurulan bu ikon dili aracılığıyla kent planları üzerinde işaretlemeler yapılacaktır. Sonunda, rüzgâr haritalarına benzeyen tecimsel haritalar elde edilir. Cinsiyet ya da erillikle bağı, sermayenin melezleştirici gücünün eril / düzenleyici yapıları tahrip

etme potansiyeliyle ilişkilidir: Tecimsel olanla cinsel olan arasındaki iç gıcıklayıcı bağ.

12. Kitsch: Kentteki tüm yeni kent nesnelerinin topoğrafyası. Son yıllarda üretilmiş Porsuk nehrinin köprüleri, süs havuzları, kiosklar, taksi durakları, yeni bina cepheleriyle Eskişehir bu konuda fakir sayılmaz! Kentteki estetik yüzeyselliğin nasıl üretildiğinin ve etkilerinin haritası. Bu maddenin erillikle ilişkisi, kitsch'in kentte yol açtığı mekânsal tektipleşme bağlamında anlaşılabilir. Erillik burada kitsch'in bir sonucu olarak okunabilir.

13. Heteronorm: Kentte mümkün olduğu kadar çok sayıda, birbirine benzeyen aile konutlarının fotoğraflanması. Ev yaşamının, eşya düzeninin ikonografisi. İç mekânın ailenin kutsallığı söylemi üzerinden sonuçlarını, ailenin aygıtsal topoğrafyasını algılamaya çalışmak. Hanedeki cinsiyet rejiminin ele alınması. Yeni evli, çocuklu-çocuksuz aile, çocuğu olup da yanlarında yaşamayan, dul aile evleri gibi molar[7] kent karakterlerinin ikonografisi.

14. Modifiyeci: Küçük sanayi sitesinde arabalara aksesuar takan veya onları modifiye eden dükkânlardan en işlek olanının seçilmesi ve burada bir ay boyunca tüm aksesuarları tanımak, görselleştirmek, hangi arabalara ne tür eklentiler yapılıyor, popüler aksesuarlar hangileridir, bunlar üzerine gözlemler. Otomobil sahibinin, arabasının, taleplerinin ve modifiyecinin zanaatının eril kentin üretimindeki katkısını tasarımlaştırmak.

15. Kıraathane versus hane: Kent merkezindeki tüm kıraathanelerin kodlanması. Seçilecek sıcak bir bölgede kalanlara daha yakından bakmak. Bir ay süreyle her gün kahvede takılmak, tiplerle

---

7) 'Molar' ve 'moleküler', *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ilk cildi olan *Anti Ödip*'te (1990), G. Deleuze ve F. Guattari tarafından kullanılan bir kavram çifti. Moleküler, arzu makinalarıdır. Molar bileşenler ise tersine iş görürler, moleküler düzeydeki arzuları gemlerler, onlara şekil vermeye çalışırlar, onları kalıba dökerler. Molar düşünceler, steril oluşumlardır. Molar olandan kurtulmakla, moleküler olan yeniden açığa çıkar. Yaratıcı özgürlükler aile, ordu, parti, ulus... gibi sayısız kural koyucu kimlik bileşeninden özgürleşmekle elde edilebilir.

yakınlaşma. Eril bölge ile kapattığı hane arasındaki ilişkinin kentsel haritasının çıkarılması.

16. Kamyoncu: (bkz. 14.) Kamyoncu için kamyonu bir ev, bir evren, bir galaksidir. Bir kamyoncunun bir aylık seyahat yaşamına ortak olmak. Yollar, araç, eril bir meslek, kentin ve kentler arası yolculuğun kamyoncuya göre topoğrafyası. Kamyoncunun eril kenti neye benzer?

17. Berber: Kent merkezindeki berber dükkânlarının dökümü. Tüm berber salonlarının krokileri üzerinde çalışma. Buradan basit görünen bir dükkânın alt türlerini, bir anlamda coğrafyasını keşfetmek. (Lüks bir yer mi, mahalle berberi mi?) Erilliğin gündelik üretimini izlemek.

18. İnternet kafe: (bkz. 17) Kentteki tüm internet kafelerin envanteri. Plan krokileri, yerleri, kapasiteleri, ne satıyor, tarifeleri nasıl, sahipleri veya işletmecileri kimdir, vs. Müşteri profilleri, kim dükkânda gelip nereye oturuyor, ne kadar kalıyor? Erillik kentin internet kafelerinde nasıl üretilir?

19. Tuhafiyeci: (bkz. 17, 18) Sıcaksular'daki birkaç sokağa yayılmış dükkânlar hakkında çalışma. 1/20 ölçeğe kadar inen, ayrıntılı mal düzeni krokileri. Tuhafiye dükkânının alışveriş kalıpları. Kadınlığın inşa edilişinin bir başka boyutu üzerine uzun süreli gözlemler.

20. Çit: Kentte etrafı çitle, duvarla, parmaklıkla, korkulukla çevrilerek sınırlanmış her türden mekânın kodlanması. Yasak kent ile eril kentin buluştuğu ara kesitin ortaya çıkarılması. Kaç tür çit var, bu aygıtlar nasıl çalışır, neyi sınırlar ve neyi serbest bırakır? Sınırlar çalışması, çok verimli bir iktidar arkeolojisi çalışması.

21. Otogar: Seyahat şirketlerinin büroları tamamen erkeklerden oluşur. Otogardaki gündelik hayat çalışması. Otogar planı üzerinden araç trafiği, çalışanlar, yolcular, zaman, vs. Otogarda sabahlamanın topoğrafyası, tasarımlaşması.

22. Acil servis: Yaşamın tehlikeye girdiği yerde erkin topoğrafyası nasıl belirir? Yaşam üzerinde nasıl çalışıldığı, yoğunluk, güç ilişkilerinin ve olayların haritalanması. Hayat tiyatrosu, biyopolitik iktidar bakımından, erkekler arasında nasıl paylaşılmıştır?

23. Kenarda: Şehrin en dış mekânlarının yeniden-haritalanması. Kentin sınırlarındaki yaşam, kayıtlı ve kayıt dışındaki yaşam biçimleri. Sınır haneleri. Ötekilik halleri, gündelik suskun trajedinin dilsizliği. Hanede cinsiyet ve işbölümünün haritalanması.

24. Atölye: Ağırlıklı olarak kadınların çalıştırıldığı, ucuz emeğe dayalı konfeksiyon atölyelerinden birinin seçilmesi ve mimari açıdan incelenmesi. Yerleşim, aletlerin ve makinelerin düzeni, çalışanların gündelik olarak nasıl sömürüldüğü, mikrofiziğin topoğrafyası. Ölçek: 1/50.

25. Trafik: Kentteki özel araç trafiğinin eril karakteri üzerine çalışma. Erillik araç, sokak, cadde, yaya, konut, park etme, vs. pratikleri üzerinden nasıl açığa çıkmakta? Erkeklerin araçlarıyla ilişkileri nasıl bir eril kent üretmekte? Eskişehir sokaklarını bir otomobiller topoğrafyası olarak yeniden tanımlamak. Hareketli ve durağan halleriyle bir araba kenti topoğrafyası çizmek.

30 Kasım 2007 tarihli oturumda, ilk iki jüride istenenlere zayıf ve isteksiz bir biçimde yanıt veren grubu harekete geçirmek için, yirmi beş ayrı öneri getirdim. Bunlar, olası birçok konudan sadece birkaçı olarak sunuldu. Beklediğim, bu konuların benimsenmesi veya kopyalanması değildi. Tam tersine, her öğrencinin bir oturuşta bu ve benzeri konuları üretebileceğini ve kendi sorun alanını cesaretle yapılandırabileceğini anlatmak istedim. Buradaki esas mesele, bitirme projesi düzeyindeki öğrencinin, artık dışarıdan verilecek hazır bir konuya, beklenen tepkileri üreten bir figür olmaktan çıkması gerektiğiydi. Öğrenci, benim varsayımıma göre, kendi çalışacağı konu üzerinde gerçek anlamda bir kent eylemcisi gibi inisiyatif almaya hazır olmalıydı. Eril kentin, konunun yapısökücü karakteri gereği, çalışan öğrenci sayısı kadar farklı konu başlığından oluşması gerektiğini yeniden vurguladım. Burada esas sorunun çokluk olduğu, eril kent gibi bir konunun gücünün 'benzemezlerin bir araya gelişinde' yattığını ifade ettim. Eril kent çalışmasının bir kent romanı olması da buna bağlıydı.

Öğrenci Çalışmalarına Bakış

Başlangıç adımı olmanın ötesine gidemeyen çalışmalar, sanki kaldıkları yerden yeniden başlanmayı ve bir sonuca ulaştırılmayı bekler gibi iç burkucu bir görüntüye sahip. Bunlardan birinde, kentin güncel kitsch örnekleri harita üzerinde kodlanmış. Ancak kodlama, 1/10000 gibi bir ölçekten ve gayet şematik şekilde yapılıp bırakılmış. Kentteki tespitler, aynı çalışmada sadece çekilen dijital fotoğrafların levhalarda sıralanmasından ibaret. Buradan bir tasarım ölçeğine geçiş yapılamamış. Kitsch'lerin gözlemci üzerindeki 'etkileri', romantik bir duygulanma grafiği üzerine geçirilmiş. Ama o duygulanmalar, son derece temsili düzeyde kalmış ve gerçeklik kazanmamış.

Bir başkası, Eskişehir'in kaldırımlarını konu ediniyor. Gözlem için gereken uzun süreyi kullanmıyor ve her şeyi birkaç günde yapmaya çalışıyor. Süreç içinde, birkaç otobüs durağını son derece aceleci bir şekilde gözlediğini söylüyor. Kent haritası üzerinde birkaç renkli kare yerleştirerek gözlemlerini 'belgeliyor'. Oysa bu gözlemler hiçbir ölçek kazanamamış. Finale çıkarılan çalışmanın süreçle de hiçbir ilgisi olmadığı görülüyor.

Kentteki yaya akslarını sorunlaştıran bir çalışma, bunu neden konu edindiğini dahi açıklayamıyor. Bir Eskişehir haritası üzerine (1/20.000 ölçekli) birkaç çizgi çizilmiş, nedeni anlaşılmıyor.

Öğrenci yurtlarını konu edinen bir çalışma başlarda umut verici görünüyor. Öğrenci kendisi de yıllarca kız yurtlarında kalmış. Ancak kent merkezindeki yurtların dışarıdan birkaç fotoğrafını getirip göstermek dışında bir yakınlaşma kurmuyor. Kent haritası üzerinde bunların yerlerini güç bela kodluyor ama bunu neden yaptığını açıklamıyor. Cinsiyet ve kapatılma üzerine imajlar çorbasından oluşan büyük paftalar hazırlamış ve ısrarla her jüriye bunları çıkardı.

Eskişehir'de kadın derneklerini araştıran bir çalışma, araştırdığı kadın derneklerine ulaşamadı! (Telefona çıkmamışlar.) Final paftasında, ara jüride de yaptığı bir hatayı tekrar ediyor: "Katı olan her şey buharlaşır" sözünün yazılı olduğu paftada, "Karl Max" diye bir isim var. Jüriye Eskişehir vilayet binasının fotoğrafları ve taslak bir

maketiyle çıktı. Vilayetin nasıl dönüştürüleceğine dair ne söylediği belirsiz kaldı.

Hamamyolu caddesini ele alan bir çalışmanın, grafik açıdan ilginç görünen paftalarının ne demeye geldiği belirsiz kaldı çünkü çok üst ölçekten yapılmış. Gerçek gözlem kayıtlarına dayanmıyor.

Gazetelerde erilliği konu edinen bir çalışma, Eskişehir özeliyle hiçbir ilişki kurmadan sadece bir gazetenin sayfalarında dolaşıyor ve buradan zorlama temsiliyetler üretiyor. (Yerel bir gazete bile değil.)

Sekiz ayrı haneyi inceleyen ve maddi bir gerçekliğe dayanan nadir projelerden biri, şematik açıdan yeterli bir başlangıcı ancak final jürisinde yaparak hevesleri kursaklarda bıraktı.

Eskişehir otogarını konu alan bir çalışma, otogarda neyi görselleştireceğine karar verinceye kadar dönem bitti, elde otogarın büyük ölçekli planlarıyla video kayıtlarından yakalanmış kareler, yani malzemenin en ham hali bile olmayan veriler var.

Kentte görme engelliler için çalışmalar yapan bir başkası, kentteki mevcut tırtıklı kaldırım taşlarını birkaç sokağa döşemeyi önermek dışında bir şey söylemedi.

Alışveriş merkezleri etrafındaki genç erkeklerin hareketlerini gözleyen bir başka çalışma, konunun gerektirdiği analizleri yapmak yerine, bir filmin karelerini final paftası olarak jürinin önüne getirdi.

Kent parklarını konu alan bir çalışma, seçilen parklarda dönem boyu hiçbir gözlem yapılmadığı, sadece günübirlik fotoğraflar çekilip bunların bir paftaya serpiştirildiği izlenimi uyandırdı.

Gelinlik imalatı yapılan küçük dükkânları konu alan bir çalışma, kadınların çalıştırıldığı bu mekânların somut sayılabilecek krokilerini jürinin önüne koymakla beraber, bunlarla ne yapacağını da bilemeyerek hayal kırıklığı yarattı.

Kentteki gece hayatının başlıca mekânlarını cinsiyetçilikleri temelinde konu edinen bir çalışma, gece hayatının kent yaşamı için kötü olduğu gibi bir ahlakçı yargı getirerek başka bir hayal kırıklığı yarattı.

Kentteki internet kafelerin eril atmosferini ele alan bir proje ise, ilk jüriden sonra bir daha ortalıkta görünmedi.

Son örnek, Eskişehir'in tramvay duraklarının hepsinin devasa, renkli çıktılarının alındığı, fakat bunun ne amaçla yapıldığının anlaşılamadığı projeydi.

Sonuç: Bir Arzulama Sorunu Olarak Eleştiri

Kuşkusuz bu örnekleri hatırlatırken, iyi niyetli ve heyecanlı girişimlere vurgu yapmak istedim. Ama eksikliğini çektiğimiz şey, heyecan kadar, yöntemli bir çabadır aynı zamanda.

Cinsiyet ve kent meselesi, eleştirel bir perspektif geliştirmeyi gerektirmesi bakımından zorlayıcı bir konuydu. Diğer bir deyişle, eleştirel bir mesafe almadan ilerlemenin mümkün olmadığı bir konu. Gerçi tasarım sorunlarının genellikle böyle sorunlar oldukları düşünülebilir. Ama mimarlıktaki yaratıcı enerjiyi, eleştirel nitelikte bir yaratıcı enerjiye dönüştürmek sanıldığı kadar kolay değil, çünkü bu konu aracılığıyla mimarlığın en temel enstrümanlarını da masaya yatıracak bir ortak zemin gerekti. Yani bir taraftan 'eline kalemi almak' ama daha ilk hamlede 'eli' de 'kalemi' de diskalifiye etmek gibi garip bir durum söz konusu. Böyle bir zeminin yaygın bir biçimde kurulması da benzer şekilde zor, çünkü 'eli' ve 'kalemi' diskalifiye etmenin eleştirel bir zorunluluk olduğuna mimarları ikna etmek de zor, çoğu kere ise olanaksız.

Bunun için ne yürütücüler, ne öğrenciler, ne de katkıda bulunan öğretim üyeleri suçlanabilir. Cinsiyet gibi, buzları yeni yeni çözülen netameli bir konunun bütün harareti ve yeniliğiyle işin içine girmesi, mimari tasarım fikirleri geliştirmek için başlı başına bir güçlük. Tutup bu konuyu –erilliği– kentin bütününde yaygın bir şiddet unsuru olarak tanımlamak, üstüne bir de bununla ilgili fikir kırıntılarından mimari bir tasarım üretmeye kalkışmak, geri besleme alamama ihtimalini de hesaba katmayı gerektiriyor.

Her şeye rağmen iyimser olmakta ve kendimize haksızlık etmemekte yarar var. Daha, ülkemizdeki mimarlık dünyasının 'düşünce ufku'nda hayal meyal beliren, üzerinde konuşmaya istekli pek kimsenin bulunamadığı bir konuya hazırlıksız yakalanmaktan doğal ne olabilirdi? Erillik meselesi, özellikle de erkeklerin derin sus-

kunluğuyla, bu olmadığında hor görmeyle, savuşturmalarla, konu değiştirmelerle ve öfke nöbetleriyle karşılanan bir mesele. Kısacası konuşulamayan bir mesele. Böyle bir mesele varken, mimarlığın araçlarının yeniden yapılandırılması nasıl umulabilirdi ki?

Her yerde durmadan yalnızca erkeklik konuşuluyor ve yaşanıyor ama erkekliği ve bunun aracılığıyla eril erkekliği nesne haline getirmeye kimse istekli değil, manzarayı böyle özetlemek mümkün.

Tekrar başa dönmek, eril kente bir kez daha, büyük bir iyimserlikle, derin nefes alarak, gülümseyerek bakmak, sonra da birlikte neler yapılabileceğine bakmak, eksik olanın eylem ve cesaret olduğunu fark etmek gerekiyor sanıyorum.

Eril kenti konuşmak ve hakkında fikir üretmek, şiddet, bekâret, askerlik, tecavüz, evlilik, aile, çocuk, insan hakları, ev, din, kent, kamusal mekân, vicdani ret, Ermenilik, Kürtlük, ulusallık... gibi sınırsız sayıdaki son derece tekinsiz, güncel kavrama da bağlı. Bunlar hakkındaki eleştirel sözle, mimarlığı düşünen ve eleştirel bir tasarım perspektifi öngörecek söz arasındaki mesafe de çok büyük değil, konu bu nedenle de güçleşiyor doğal olarak. Bu yükü hafifletmek için de birikim, sabır, iyimserlik gerek. Ama mimarların tasarım yapmak için duyduğu arzuda, bunlar her daim ve fazlasıyla mevcut değil midir zaten?

Kaynakça

Agamben, Giorgio. (2001), *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Beauvoir, Simone de. (1972), [1949] *The Second Sex [İkinci Cins]*, H. M. Parshley (tr. & ed.) Penguin.

Connell, R. W. (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar. Toplum, Kişi ve Cinsel Politika,* çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Cudd, A. E., ve Jones, L. E. (2005), “Sexism”, *Feminist Theory, A Philosophical Anthology,* Cudd, A. E. ve Andreasen, R. O (der.) Blackwell Publishing.

Deleuze, Gilles. (2006), “Denetim Toplumları Konusunda Bir Ek”, çev. Ulus Baker, *Doxa* Sayı 1, Norgunk Yayınları, İstanbul, s. 108-111.

— ve Felix Guattari. (1990), *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Anti Ödip*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Direk, Zeynep. (der.) (2007), *Cinsiyetli Olmak. Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, YKY, İstanbul.

Erdoğdu Erkaslan, Özlem. (2005), "Mimarlık Disiplininde Cinsiyet Çalışmaları Alt Alanının Genel Sorunları", *"Mekânlar/Zamanlar/İnsanlar: Cinsiyet, Cinsellik ve Mimarlık Tarihi", ODTÜ Mimarlık Bölümü, Mimarlık Tarihi Lisansüstü Prog. Doktora Araştırmaları Sempozyumu 4*, 1-2 Aralık 2005, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Kubbealtı.

Foucault, Michel. (2001), *Hapishanenin Doğuşu, Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Frye, Marilyn. (2005), "Oppression", *Feminist Theory, A Philosophical Anthology*, Blackwell Publishing, Cudd, A. E. ve Andreasen R. O. (der.).

Gombrowicz, Witold. (1995), *Atlantik Ötesi*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer. (1991), *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayıncılık, İstanbul.

Hayden, Dolores. (2006), "Cinsiyet Ayrımcısı Olmayan Bir Kent Nasıl Olurdu? Barınma, Kentsel Tasarım ve İnsan Emeği Üzerine Spekülasyonlar", çev. E. Aykul, *Doxa* Sayı 2, Norgunk Yayınları, İstanbul, s. 87-88.

Lloyd, Genevieve. (1996), *Erkek Akıl. Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları.

Şentürk, Levent. (2005), "Marilyn Frye, Kuş Kafesi ve Mimarlık" (erişim: http://www.arkitera.com/kose–yazisi_86_marilyn–frye–kus–kafesi–ve–mimarlik.html)

Toplum ve Bilim, Erkeklik Özel Sayısı (Güz 2004), Sayı 101, Birikim Yayınları, İstanbul.

Young, Iris Marion. (2005), "Five Faces of Oppression", *Feminist Theory, A Philosophical Anthology*, Blackwell Publishing, Cudd, A. E. ve Andreasen R. O. (der.) s. 95-102.

RÜYASI ÖMRÜMÜZÜN ÇÜNKÜ EŞYAYA SİNER

AKSU BORA*

"Ev", dilimizin en yüklü kelimelerinden biridir. Anlam, duygu ve tarih yüklü. Böyle olmasına rağmen, belki de böyle olduğu için demek lazım, evi bütünüyle ele almak kolay değildir. Mühendislik ve mimarlık bir tarafından tutar, iktisat başka bir tarafından, sosyoloji başka... Evi bütünlüğü içinde ele alması en fazla beklenebilecek olan, herhalde feminist kuram ve politikadır. Bunu kısmen yapabilse bile, feminist tartışmalarda da (ister kuramsal ister politik olsun) ev konusu iki temel odak çevresinde düşünülür: Ev içi emek ve kamusal-özel alan ayrımı. Her ikisi de son derece zengin, verimli ve geniş tartışmalardır, ikisi de tamamlanıp bitmiş değildir, kolayca biteceğe de benzemez. Ancak, "ev" başlığı, bunun ötesine giden, çok daha zenginleştirilebilecek bir alana gönderme yapar.

Neden böyledir?

Çünkü, evimiz bizim dünya köşemizdir. Bizim ilk evrenimizdir. Gerçek bir kozmosdur. Bachelard'ın (1996: 33) belirttiği gibi, "ev imgesi, öz varlığımızın topografyasına dönüşür" Bundan neyi kastediyoruz? Biz evlerin içinde olduğumuz kadar, onlar da bizim içimizdedir. Bachelard (1996: 27), bunu Jung'un ünlü benzetmesini hatırlatarak açıklar:

> Önümüzde keşfedilmesi ve açıklanması gereken bir yapı var: Bu yapının en üst katı 19. yüzyılda inşa edilmiş, giriş katı 16. yüzyıldan kalma ve konstrüksiyonuyla ilgili titiz bir inceleme, bu yapının 2. yüzyıldan kalma bir kulenin üstüne inşa edildiğini ortaya koyuyor. Mahzende, Romalılardan kalma temellere

(*) Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

rastlıyoruz; mahzenin altındaysa, içi toprakla dolmuş bir mağara var; bu toprağı kazdığımızda, üst katmanda sileksten yapılma aletlere, daha derinlerdeki katmanlarda da buzul çağına ait bitki örtüsünün kalıntılarına rastlıyoruz. Ruh yapımızın yaklaşık olarak işte bu özellikleri gösterdiği düşünülebilir."

Ruh yapımızın bir binaya benzetilmesini salt metafor olarak düşünmek mümkün değildir. Mağara duvarlarına bizon resimleri çizerek insan mağarayı bir içe dönüştürürken, bizonun gücünü de "iç"ine alıyordu çünkü. İnsanı insan yapan özellik, bir "iç"inin olması, kendini "dış"tan farklı bir "iç" olarak algılayabilmesi, böyle bir süreç içinde gerçekleşti.

"Ev"in bir başka içerimi, her zaman, "evden kaçma"dır (ama hemen eklemeli, ev, aynı zamanda, "yersiz yurtsuzlaş-tıril-ma"yı da düşündürür bize). Ev, hem insanı insan yapan her şeyi barındırır, hem de insanı insan yapan o en önemli özellik, özgürlük de evden kaçmadır bir anlamda. Benjamin'in (1993: 52-53), *Geri Dön! Her Şey Affedildi!* isimli fragmanında söylediği gibi:

> Tıpkı barfikste büyük dönüşü yapmaya çalışan jimnastikçi gibi her çocuk er ya da geç, kendi payına düşecek kaderi belirleyen talih çarkını kendisi için çevirir. Çünkü yalnız on beşindeyken bildiğimiz ya da yaptığımız şey sonradan bizi cezbedecektir. Dolayısıyla, hiçbir zaman telafi edemeyeceğimiz bir şey vardır: On beşimizdeyken evden kaçmamış olmak. Sonradan anlarız: Sokakta geçirilen kırk sekiz saat, tıpkı alkalik çözeltide olduğu gibi, mutluluğun kristalini yaratır.

Bütün bir insanlık tarihini (yani kültürü) bir ev kurma / evden kaçma hikâyesi olarak okumak mümkündür yani! Heidegger gibi sapına kadar erkek filozoflar, ev kurmanın insan türüne, ama insanın da erkek cinsine özgü bir şey olduğunu ileri sürerler. "Dwelling is man's mode of being" (Young, 1997:135): Yerleşiklik, erkeğin varoluş tarzıdır. Heidegger'e göre yerleşiklik, ancak bir inşa / kurma faaliyetiyle mümkündür. Mekânları ve şeyleri kendi etkinliklerimizi çevreleyecek biçimde düzenleriz böylece. Biz onları düzenledikten

sonra mekânlar ve şeyler kendi aralarında ilişkiler kurar, aynı zamanda, yerleşenler de mekânlarla, şeylerle, birbirleriyle ilişkilenirler (bir orman, ancak içine yapılan kulübeden sonra "anlamlı" bir yer olur: artık ormanda bir referans noktası vardır). Heidegger'e göre bu inşa / kurma faaliyeti, iki boyutludur: Yetiştirme/besleme (*cultivating*) ve inşa etme (*construction*) (Young, 1997: 37). Yani kurma ediminin bir tarzı, sarıp sarmalamak, korumak, bakmaktır –ki bu tarz toprağın işlenmesine ilişkin paradigmayı düşündürür. "Bu anlamdaki kurma, yani koruma ve besleme, hiçbir şey yapmamaktır." Heidegger'in yaklaşımına göz atarken, Batı kültürünün temel ideallerinden birini oluşturan Penelope imgesini hatırlamamak mümkün değil: Erkeği dünyanın öbür ucuna gidip maceralar yaşarken örgü örerek (ve geceleri de örgüyü sökerek) evi bekleyen kadın. Ki adam bir eve dönebilsin.

İkinci tarz, inşa etmektir (*construction*): Aktif olarak bir binayı ortaya çıkarmak. Heidegger, başlangıçta yerleşikliğin önemli bir boyutu olarak korumadan söz etmiş olsa da, dikkati ve ilgisi, bir kahramanlık ânı olarak inşa etmededir; "bir şey yapmak", ona göre zaten budur. İşte bu faaliyet sayesinde insan (yani erkek) dünyada bir dünya / kendi yerini kurar, böylece kendini "birisi", kimliği ve tarihi olan biri olarak gerçekleştirir. Eğer bu faaliyet öznelliğin ortaya çıkması için temel faaliyetse, o zaman öznenin erkek olduğu sonucuna ulaşabiliriz; çünkü kadınlar genellikle inşa etmezler...

Heidegger'in izleyicisi ve eleştiricisi Luce Irigaray, Heidegger'in bu hikâyesinde zaten ortada olan cinsiyet ayrımının adını koymuştur (Whitford, 1991): Erkek yerleşmek için, kendine bir yuva kurmak için inşa eder. Bu inşa faaliyeti, zaten hep orada olan doğanın besleyici çerçevesi içinde gerçekleşir ki işte bu da Kadındır. Erkek için kadın her zaman annedir –karanlık rahminden erkek tarafından gün ışığına çıkarılan toprakla inşaat yapılır. Hepimiz, bir boşluğa doğarız: Annenin karanlık, sıcak, koruyucu rahminden kırılgan ve açık uçlu varlığımıza hiçbir temel sağlamayan duvarsız bir dünyaya fırlatılırız. Irigaray'a göre, ataerkil kültürde erkeklerin bu kayıpla gerçekten yüzleşmeden, baş etmek zorunda kalmadan, kadınlar yoluyla kayıp yuvaya dönmeleri mümkün kılınmıştır. Erkekler, bu kayıpla

inşa ederek baş ederler. Kaybettiği yuvanın yerine kendine bir ev inşa ederek. Erkek, sonsuza kadar kendine bir yuva arayışı içinde olacaktır: Mağaralarda, kulübelerde, kadınlarda, kentlerde, dilde, kavramlarda, kuramda...

Böylece, feminizmle birlikte cinsiyetin kültürün (ve evin) inşasında nasıl önemli bir bileşen olduğunu görmemiz mümkün oldu. Heidegger ne demişti? "İnsan, evrenin ortasına fırlatıldığında, kendine bir ev kurar." Kültür, işte bu inşa faaliyetidir. İşte bu inşa faaliyetidir insanın "aşkın" yanı. Kendisini çevreleyen koşulların ötesine geçebilme, daha fazlasını hayal edebilme ve gerçekleştirebilme (bu noktada, Heidegger'in de baştan varlığını kabul edip sonra unutmayı, geride bırakmayı tercih ettiği boyutu, bakıp koruma boyutunu bir kenarda tutmak gerekir –tarihin bir başka cephesi olarak).

Bu anlatımla yeniden kurulan kültür ile doğa arasında bir ikilik, modern Batı düşüncesinin temel ikiliğidir. Ve adı konmasa da, bu ikilik aynı zamanda cinsiyet ayrımına da denk gelir: Kadın-doğa / erkek-kültür. Heidegger'in yaklaşımında çok açık görünen (ve sonra Irigaray tarafından adı konan) bu ayrım, daha sonra feministler tarafından kadının ikincilleştirilmesinin asıl nedeni / mekanizması olarak nitelendirilecektir. Örneğin Ortner ve Whitehead (1981), bütün kültürlerde kadının doğaya yakın olarak resmedildiğini, bunun da onun ikincilleştirilmesini meşrulaştırdığını söylerler. Kültür-doğa ikiliğini "emek" kavramıyla aşmaya çalışan Marksist yazında da emek kavramının hızla daraltılıp üretken emek olarak anlaşılmaya başlandığı, dolayısıyla hayatın sürdürülmesini sağlayan (Heidegger'in "koruma" dediği) insani etkinliklerin "yeniden üretim" başlığı altında tartışmanın (ve tarihin / politikanın) dışına itildiği söylenebilir.

Kadınların yapıp ettiklerinin (yani aslında evin) böyle tarihin ve politikanın dışına itilmesi, birbirinden çok farklı çizgilerde de olsalar, bütün feminist yazarlar tarafından birincil sorun olarak ele alınmıştır.

Beauvoir, kadınların ikincilliğini anlamaya çalışırken, tam da işte bu aşkınlık probleminin üzerine gitmişti: Süreğenlik ile aşkınlık arasında bir ayrım yaparak (ki bu ayrım tabii ki ona özgü değildir, bütün bir modern düşüncenin temel fikirlerinden biri, belki de birin-

cisidir) bu ayrımın cinsiyet ayrımına denk düştüğünü söyler: "Kadınlar süreğen olanla uğraşırken, aşkınlık erkeklerin tekelindedir" der. Süreğenliğin kaynağını, ev işleri ve çocuk bakımında bulur. Ev işlerinin döngüsel (yani tarih dışı - süreğen) niteliğini vurguladığı şu satırlardaki gibi (Beauvoir, 1989: 47):

> Bu tür bir çalışma, negatif temele oturur: temizlik, pisliğin yok edilmesi, toplama, düzensizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Ve yoksulluk koşullarında, herhangi bir tatmin mümkün değildir; mezbele, kadının terine ve gözyaşlarına rağmen, hâlâ mezbeledir. Yeryüzünde hiçbir şey, onu hoş hale getiremez. Kadın tümenleri kire karşı herhangi bir zafer kazanmadan bu bitip tükenmez mücadeleyi sürdürürler. Pek az iş Sisyphus'un işkencesine sonsuzca tekrarlanan ev işleri kadar benzer. Temiz olan kirlenir, kirlenen temizlenir, tekrar ve tekrar, gün be gün. Ev kadını, zamanın dışındadır: O hiçbir şey yapmaz; sadece şimdiyi sürükler.

Bu parlak anlatımı, yeniden üretim, üretici emek ve emek kavramlarını, ev içi emek tartışmalarını anlamaya çalışırken, hep aklımızda tutmalıyız: Gündelik olanın sürdürülmesinin aşkınlığın karşısında tanımlanması. Aşkınlığı mümkün kılan, ama kendisi aşkınlık imkânını içermeyen bir insani faaliyet olarak ev işleri.

"Politika öncesi meseleler" arasında saydığı cinsiyet sorunlarıyla özel olarak hiç ilgilenmemiş ama kamusal alan kavrayışımızı genişletmiş bir filozof olan Arendt de Beauvoir'ınkine çok benzer bir ayrım yapar: Emek ve emek gücü ayrımı. Burada da emek, biteviye ve döngüsel bir faaliyettir ve özel alana aittir. Gündelik yaşamın sürdürülebilmesine hizmet eder. Emek gücü ise sanatın, yaratıcılığın, yeniliğin alanına aittir. Siyasal olan, tarihsel olan, kamusal olan faaliyetler, emek gücü ile ilişkilidir (Arendt, 1994). Arendt cinsiyet ayrımını problem etmemiştir ama açıktır ki, burada da emek kadının, emek gücü ise erkeğin faaliyetlerini nitelemektedir.

Feminist tartışmalar da büyük ölçüde bu ayrımı varsayarak, onun üzerinden ilerler: "Kadınlar ikincildir, çünkü ev işleriyle sınırlandırılmışlardır" (Beauvoir) ya da "kadınlar ikincildir, çünkü özel alana kapatılmışlardır" (Rosaldo ve Lamphere) –kadınlar ev

işleriyle sınırlandırılmışlar ve özel alana kapatılmışlardır, çünkü çocuk doğurur ve büyütürler. Dikkat edilirse, her ikisinin de arkasında aynı düşünce vardır: Kadınlar doğuran cinstir; vajinası/rahmi olan cins –"anatomi kaderdir" diyenler haklı mıydı?! Böyle bir noktadan hareket ettiğimizde, sorun, kadınların bu sınırlandırmadan ve kapatılmadan kurtulmaları olarak tanımlanır (belirtmek gerekir ki, kültürel feminizm diye çok genel bir başlık altına toplayarak aralarındaki önemli farklılıkları ihmal ettiğimiz bir dizi feminist düşünce de bu işlere değer kazandırılmasını önerir: "Ispanaklı böreksiz hayat, hayat mıdır ki zaten?")

Ama şimdi, yeniden başa dönelim: "Ev" dediğimizde, feminist bir perspektif geliştirmeye çalışırken, aile, ev içi emek ve kamusal-özel ayrımı tartışmalarının ötesinde, başka neleri düşünmeliyiz? Beşiğine yatırıldığımız ev, yalnızca ailemizin evi midir? Peki ya milletimizin evine ne demeli? Yahut cemaatimizinkine? Yuva, en geniş anlamıyla bizim içinde biçimlendiğimiz (ve birazcık aklımız varsa da kaçmaya çalıştığımız) yer demek değil midir? Kültürün tamamını bir "ev kurma hikâyesi" olarak da okuyabiliyorsak, artık evi daha geniş bir anlamda ele almamız gerekmez mi? Bir anlamda Irigaray'ın yaptığına benzer biçimde: O en eski yuvanın yerine konacak pek çok yaratı –evler, inançlar, ideolojiler, dil, kavramlar, kuramlar...

Ev, sadece bizim şimdi yaptığımız spekülasyonlar sonucunda böyle geniş bir anlama kavuşmaz, tarihsel olarak da öyledir: Bütün milliyetçi hareketler, evi bir metafor olarak kullanır. Bununla da kalmaz, bir ev ideali hepsinde vardır. Hem bir evin nasıl olması gerektiğini, hem de evin toplumsal düzen içinde nasıl bir işlevi olacağını konu eder milliyetçi yazarlar. Milliyetçiliğin ve milletin sembolleri, metaforları "bağır" gibi, "ana-vatan" gibi, "ana-yurt" gibi, doğrudan doğruya o ilk "ev"le ilişkilidir .

Milletin Evi

Metaforları ciddiye almak gerekir: *Kiralık Konak*, evet bir metafordu ama gelişigüzel seçilmiş değildi. (Bilirsiniz, rüyaların içeriği

ile uğraşıp duran psikanalistlerin derdi de budur hep: Neden o imge de başkası değil?)

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak* isimli romanında (1922), yıkılmakta olan imparatorluğun metaforu olarak kullanmıştır Naim Efendi'nin konağını. Bütün bir toplumsal düzen yıkılır, toplumsal ilişkiler çözülürken, çürümekte olan bir sınıfın, Osmanlı elitinin evidir Kiralık Konak. Tıpkı dağılıp giden bu elit gibi, konak da terk edilecektir sonunda. Sahne olduğu büyük ihanetin sonunda.

Bir başka konak, *İbrahim Efendi Konağı* (Samiha Ayverdi, 1964), yazarın edebi kaygılardan kendini azat etmesiyle, daha da belirgin bir metaforik anlatıma bürünmüştür (Ayverdi, 1982: 340):

> Aslında konak artık bir mumyadan ibaretti. Gerçi hâlâ giyimli kuşamlı idi. Yaldızlı kornişlerden sarkan peluş farbelalar, Şiraz'ın, Isfahan'ın, Tebriz'in tezgâhlarından çıkmış halılar, Viyana şaheserleri konsollar, dolaplar, İngiliz yemek odaları, Fransız stili salonlar hep yerli yerindeydi. Fakat bir mumyanın eli kolu nasıl kımıldamazsa, bunlar da sanki bir ölünün üstündeki tezyinat gibi hareket imkânını ve mana kabiliyetini kaybetmiş bulunuyordu.

Eşyanın "mana kabiliyeti". Evden söz ederken dönüp dolaşıp gelinmesi gereken bir giriş noktası. Buna yeniden dönmek üzere, milletin ya da modern ulusun kozmosu olarak "ev" metaforunu izlemeye devam edelim.

Her iki örnekte de birer kozmos olarak düşünülen iki konak vardır. Bu örnekleri çoğaltabiliriz: Özellikle bir yıkım ve çöküş dönemi olarak tasvir edilen Tanzimat sonrasının konakları, modernleşmenin sancılarının anlatıldığı romanlarda yerini alafranga apartmanlara bırakır. Batılılaşma ve modernleşmeye ilişkin kaygılar, apartman dairesi ile mahalle arasındaki cumbalı evler arasındaki gerilimlerde ifadesini bulur; en iyi bilinen örneği, Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye*'sidir (1931) ve çok daha sonra, Sevgi Soysal, *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanında (1973) gecekonduya ve gecekondu avlusuna odaklanarak büyük bir göçü, bir başka toplumsal dönüşüm hikâye-

sini şahane biçimde anlatır bize. Bu kez yazar için kaygının ve endişenin değil, umudun mekânıdır buralar.

Yahya Kemal'i "Eve Dönen Adam" olarak adlandıran Ahmet Hamdi Tanpınar, şöyle der: "Filhakika o, kaçış kapılarını arayan insan değil, eve dönen adamdır." (Akt. Ayvazoğlu 1995: 22) Yahya Kemal'in kaçtığı eve uzaktan bakma deneyimini anlatır. Öfkeyle, reddedişle, hasretle yoğrulmuş bir deneyim. Bu deneyim üzerine yazan Beşir Ayvazoğlu, *Eve Dönen Adam* isimli kitabının girişinde şöyle der:

> İç Asya'dan kopup gelen Türk boyları, yerleştikleri yeni coğrafyayı kendilerine göre şekillendirerek içinde yaşayabilecekleri bir ev haline getirmişlerdir. Fakat coğrafya da sahip olduğu değerleri yeni sakinlerine aşılayarak kendisine benzetmiş, böylece, manzarası, mimarisi ve halkı arasında hâlis ve tam bir âhenk bulunan bir vatan doğmuştur.

Ev metaforunu burada da bırakmaz ve devam eder: "Şiddetli zelzelelerle sarsılmaya başladıktan sonradır ki evin bazı çocukları, yok olma korkusuna kapılarak kaçtılar. Aslına bakılırsa, Batılılaşma tarihimiz bir 'evden kaçış' tarihidir." Tanpınar'ın büyük bir Yahya Kemal hayranı olduğunu hatırlatır; hayran olduğu yazar gibi, onun eserlerinde de odakta hep bir ev vardır –evin karşısına bir kurum koyduğunda, edebiyatımızın en parlak modernite eleştirisini yapmaktadır artık: *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (1961).

Yahya Kemal'in bir dönem Hamdullah Suphi ile birlikte yeni bir Türk evi vücuda getirmeyi hayal ettiğini, "Türk mimarlarının toplanıp Türk'ün yeni hayatına göre, İngiliz evi gibi bir Türk evi tasarlamalarını" arzu ettiğini, böylece kimsenin keyfince ev yaptıramayacağını, yeni hayatta yeni bir evin tecelli edeceğini düşündüğünü hatırlayınca, muhafazakârlığın da ne kadar modern olduğunu, dolayısıyla, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün pekâlâ muhafazakârlıkla da düşünülebileceğini öne sürebiliriz (hatırlamak gerekir ki, Yahya Kemal, ölene kadar otellerde yaşamış, ancak öldüğünde "yerleşmiş"tir).

Türk milliyetçiliğinin kuruluş dönemine ait önemli isimlerden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Evde Türk'e Doğru" isimli denemesine şöyle başlar (Baltacıoğlu, 1994: 68):

> Dedelerimiz Türk evlerinde oturuyorlardı. Biz Türk evlerinde değil, Fransız, Alman, İngiliz, Amerikan evlerinde oturuyoruz! Dedelerimiz yuvalarını Türk balçığıyla ve Türk sanatıyla örmüşlerdi. Biz evimizin çamurunu, hamurunu yad illerden getiren soysuz kuşlar gibiyiz.

Dikkat ederseniz bu sözler, evin yalnızca bir metafor değil, bütün o ayrıntısı, ıvır zıvırı, başa çıkılmazlığıyla maddi bir gerçeklik olduğuna işaret ediyor. Yani soyut bir "yuva"dan değil, mimarisiyle, döşemesiyle, kullanılan malzemesi ve eşyasıyla, somut bir evden söz ediyoruz. Ferhunde Özbay'ın (1999) bizi uyardığı gibi, ev hiçbir zaman "yalnızca bir metafor" değildir. Konağa anlam veren, onu çevreleyen sosyal örüntüler olduğu kadar, içindeki gerçekliktir de: Efendiler ve hizmetkârlar, aileden olanlar ve olmayanlar, kilerdeki halis tereyağından salondaki piyanoya kadar eşyalar, o salonda, divana "gevşekçe uzanma"dan kapıdan geri geri çıkmaya kadar pek çok jesti içeren bir beden kullanımı dizisi... Ev, "her gün her an karşımıza dikilen inatçı bir gövde, başa çıkılmaz, denetlenemez bir kütle"dir. Bu yalnızca bitmek tükenmek bilmez ev işlerini kadınların görüyor olması dolayısıyla ilgilendirmez bizi. Aynı zamanda, bizi kadınlar ve erkekler olarak biçimlendiren bu denetlenemez kütlenin anlaşılması da önemlidir.

Eşyanın Mana Kabiliyeti

Büyük anlatıların sırtını kolayca dönüverdiği yere, eve, daha yakından bakmak, oradaki süreklilikleri ve değişmeleri anlamak, feminizmin bir imkânıdır ve bu imkânı ev içi emek tartışmaları içinde boğmak yazık olur.

Evet, işte bizim için önemli bir giriş noktası: Eşyanın manası nedir? Mutfağın evin kalbi olduğu modern öncesi dönemden apartman boşluğuna bakan mutfaklara geçilmesinin manası yani? Yahut mi-

safirden misafire açılan salonlardan "yaşam odası"na? Yahut "baba koltuğu"nun manası?

Yalnızca bir modernite problemi olarak değil, yalnızca ideoloji / imgeler alanında da değil, "geleneksel" kültürde de gündelik yaşamın anlam üretme mekanizmalarından biridir mekân/ev. Delaney (2001: 55), 1980 yılında Çankırı'nın bir dağ köyünü anlatır örneğin:

> Köyün kendi halkını yabancılar karşısında kuşatması gibi, ev de hane halkını başka köylüler karşısında kuşatır. Ev de köy gibi, yalnızca yaşanılan bir yer değildir. Her ikisi de kimliklerin ayrılmaz bir parçası olan toplumsal ve kültürel değerlerin simgesel temsil alanıdır. (...) Geleneksel Anadolu ev planına karnıyarık denir. Kelime itibarıyla karnıyarık, yarık rahim/karın demektir; ev geleneksel olarak erkek kardeşler arasında bölünür. Simgesel olarak karın/rahim ile aynı olan evin kendisi de her evli çifte bir odanın, ayrı bir evin oluşturulması için bölünür, çoğaltılır.

Böylelikle, evin bir başka boyutuna doğru uzanmış oluyoruz: ev, aslında, en derinde, bizi sarıp sarmalayan, içinde barındıran, dolayısıyla da biçimlendiren yerdir. Yer. Burada artık, evi içinde bulaşık yıkanıp çocuk büyütülen bir yerden daha fazla bir şey olarak görmeye başlıyoruz: Ev, "iç"tir. Farklı düzeylerde, farklı "dış"lara karşı tanımlayabileceğimiz farklı "iç"ler, farklı evler vardır: Bedenimizden memleketimize kadar uzanır bunlar (henüz gezegenimize değil; ama henüz!). Nurdan Gürbilek'in *Memur Çocukları / Ev Ödevleri / Pazar Öğleden Sonraları* isimli denemesindeki şu sözlerdeki gibi:

> Her çocuk er geç aynı şeyi yaşar: Bir zaman gelir, onun için ev olmaktan çıkar ev. Ne erken çocuklukta olduğu gibi keşfedilecek bir dıştır artık, ne de dış dünyaya karşı sığınılacak bir iç. Tam olarak ne zaman yaşarız bunu: Evin dışarıya karşı bir sığınak olduğu kadar bir engel de olduğunu fark ettiğimiz an mı? Evin geçici, ana babamızın güçsüz, ölümlü olduğunu sezdiğimiz an mı? Yoksa evin bize bir iç dünya bağışlarken aynı zamanda bü-

yük bir iç sıkıntısı da verdiğini, bir iç dünyası olmanın bedelinin bu iç sıkıntısı olduğunu fark ettiğimiz an mı?

Evin bir mutluluk mekânı olduğu kadar, korkunun ve iç sıkıntısının da kaynağı, ilk sahnesi olduğunu söyler Nurdan Gürbilek. Jale Parla, Tanzimat romanı üzerine yazdıklarında, Jön Türkleri ana-babasının güçsüz, ölümlü olduğunu sezen evlatlar (erkek olduklarını söylemeye gerek var mı?!) olarak anlatır (Parla, 2008): Baba yokluğudur bu erkek evlatları yeni bir ev hayal etmeye, sonrasında da kurmaya teşvik eden. Devletin artık devlet olmaması, Abdülhamid'in sadece baskıcılıkla ayakta durmaya devam etmesi, evin artık nefes alınmaz hale gelmesidir. Ve çok sonrasında, 1970'lerde yaşanan sol dalganın, solcu gençliğin evden kaçma denemesi olarak görülebileceğini anlatır Tuncay Birkan (1998): "Bazen roman okurken, 'bir yabancının kaderini tüketmiş olan alevin verdiği sıcaklık'tan vazgeçtiğimiz anlarda, şunu fark ederiz: Aslında bu kitaplar çoğu zaman evden kaçmanın mutluluğuyla değil, sonunda eve dönmüş olmanın sıkıntısıyla yazılmışlardır. Çünkü bir evde, bir odada yazılmışlardır. Bu yüzden de onları bir kaçış planı olarak değil, bize parlak bir kaçış imgesi armağan eden metinler olarak değil, bir sıkıntı günlüğü olarak okumak daha doğru olacaktır. Belki o zaman, daha önce fark etmediğimiz ayrıntıları görecek, okuduğumuz metinleri oturduğumuz yerde bize bir yıkıcılık bahşeden, çerçevesi çoktan çatılmış bir kaçış kalıbının içine yerleştirmekten vazgeçecek, oradaki kurgusal dünyayla kendi hayatımız arasındaki kopukluğu ya da bağı daha yakından görebileceğizdir."

Yahya Kemal'de en parlak anlatımlarını bulduğumuz bu evden kaçma / eve dönme hikâyesini ve yersiz yurtsuzluk endişesini paylaşan kadın yazarlar da vardır: Cihan Aktaş, *Modern Kadının Evsizliği* diye bir kitap yazdığında, feminizmin kadını evden çıkarma arzusuyla kapitalizminki arasında bir koşutluk olduğunu, ikisinin de sonuç olarak kadını yersiz yurtsuzlaştırdığını söyler. Hatta daha da ileri gidip, modern hayatın kadınları evden çıkararak çok daha büyük bir haremin cariyeleri haline getirdiğini de ileri sürer (Aktaş, 1992): "Bu bakımdan modern çağ, geçmiş yüzyılların haremlerinde

olmadığı denli kadını kendini beğendirme ve fiziğini pazarlama uğraşlarına yöneltmiştir."

Bir dönem Ankara'da yayımlanan muhafazakâr kadın dergisi *Turuncu* da ilk sayısında, kendisinin yerli, feminizmin ise ecnebi olduğunu söyleyip bu yerliliği şunlarla çizer: Laleli sedir örtüsü, çamaşır ipi, maşrapa, bakır sini, yer minderi, geyikli duvar halısı, ekmek, bir yudum çay, sarı leblebi, tahta kaşık, kanaviçe, patiska, aynalı sandık, gümüş telkari kemer... (Ispanaklı böreksiz hayat, hayat mıdır ki zaten?) Kadının ancak evinde, evinin kozmosunda anlamlı bir varlık olmaya devam edebileceğini, çünkü anlamın ancak yerle, mekânla mümkün olduğunu ima eder –yine o çok eski tartışma: Alman romantikleri ile hümanistler arasındaki insanın kendi evini kendinin mi yaptığı, yoksa ancak bir evin içinde mi insan olduğu tartışması. Ancak bu kez, kadınların kendi hayatlarını anlamlandırmalarını odağa alan bir tartışma: İkincilleştirilmeden kurtulmanın yolu evden çıkmak mıdır?

Ev, bu küçük denemede şöyle bir dokunulan ve hiç dokunulamayan pek çok içerimiyle, daha derinden, daha kapsamlı biçimde ele alınmayı hak ediyor. Devlet Baba ve Ana Vatan'ın bu kadar çok konuşulduğu bir iklimde evin kadınlar için de erkekler için de bir sığınak ya da hapishaneden çok daha fazlası olduğunu hatırlamak önemli. Belki o zaman evden kaçmanın ve eve dönmenin anlamını kavramaya biraz daha yaklaşabiliriz.

Kaynakça

Aktaş, Cihan. (1992), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, Beyan Yayınları.

Arendt, Hannah. (2006), *İnsanlık Durumu*, çev. Sina Bahadır Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayvazoğlu, Beşir. (1995), *Yahya Kemal / Eve Dönen Adam*, Ötüken Yayınları.

Ayverdi, Samiha. (1982-1964), *İbrahim Efendi Konağı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayını.

Bachelard, Gaston. (1996), *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman) Kesit Yayıncılık.
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. (1994 / 1972), *Türk'e Doğru*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
Beauvoir, Simone de. (1989), *The Second Sex*, New York: Vintage.
Benjamin, Walter. (1993), *Son Bakışta Aşk*, çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayıncılık.
Birkan, Tuncay. (1998), "Sol: Evin Reddi", *Birikim Dergisi,* Sayı 111-112.
Delaney, Carol. (2001), *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu & Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
Gürbilek, Nurdan. (1999), *Ev Ödevi*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
Ortner, Sherry ve Harriet Whitehead. (1981), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
Özbay, Ferhunde. (1999), "Gendered Space: A New Look at Turkish Modernisation", *Gender&History*, Vol. 11, No: 3.
Parla, Jale. (2008), *Babalar ve Oğullar / Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
Rosaldo, Michelle. (1974) *Woman, Culture and Society*, New York: Stanford University Press.
Young, Iris Marion. (1997), *Intersecting Voices / Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press.
Whitford, Margaret. (ed.) (1991), *The Irigaray Reader*, Cambridge: Basil Blackwell.

OSMANLI'DA KADINLARIN MEKÂNI, SINIRLAR VE İHLALLER

SERPİL ÇAKIR*

Fiziksel mekân, bir toplumda kadın ve erkeğin yaşam deneyimini, bunun kapsamını ve sınırlarını belirleyen önemli bir göstergedir. Burada sadece iki cinsin günlük hayatına ilişkin somut deneyimlerin verilerini değil, aynı zamanda devletle bireyin ilişkisinin nasıl kurulduğunu da görmemiz mümkündür. Bu iki ilişki, –gerek cinsler arasındaki, gerekse devletle birey arasındaki– basit bir ilişki değildir. Toplumları ve bireyleri biçimlendiren temel bir egemenlik ve iktidar ilişkisidir.[1] Cinsiyet rollerinin ve ona dayalı işbölümünün yarattığı iktidar ve otorite ilişkilerinin alanlarının kurgulanma biçimleriyle işleyişinin ortaya çıkardığı özgün bir toplumsal pratiğe işaret eder. Görece farklı olsa da çeşitli ülke ve coğrafyalarda cinsiyet rollerine baktığımızda karşımıza çıkan tabloda, kadınların cinsiyetçi işbölümüne tâbi tutuldukları, tanımlanan ve bunların sonucu olarak sınırlanan bir konumda yaşadıklarını, daha doğrusu yaşamak durumunda olduklarını görürüz. Bu yüzdendir ki, tarih içinde çeşitli coğrafyalarda bu rollere başkaldırının sözcülüğünü feminist hareket üstlenmiş, yaşanan durumun basit bir hak probleminden öte, maddi temele dayanan çıkar çatışmasından kaynaklanan bir iktidar sorunu olduğu ortaya konmuştur.[2]

(*) Doç. Dr., İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi.

1) Toplumsal cinsiyet ilişkilerine ve rejimine, boyutlarına dair önemli bir Türkçe kaynak için bkz. R.W. Connell (1998), özellikle s. 165-190.

2) Zira, "Feminizm, kadınların bu baskı, ezilme ve sömürünün gerçekleştiği düzene kolektif başkaldırılarını, mücadele taktiklerini anlatan ideoloji"dir. (Çakır, 2007a)

Makalemde Osmanlı'nın toplumsal cinsiyet rejimini, fiziksel mekânın izlerini sürerek, İstanbul örneğinde ortaya koymaya çalışacağım. İstanbul, imparatorluk başkenti olması açısından diğer şehirlere örnek teşkil etmesi beklenen bir kent olmasının yanı sıra, Osmanlı'daki değişimin hızını ve yönünü gösteren önemli bir laboratuardır da... İstanbul'da asayişi sağlamak üzere çıkarılan fermanlar "hukuksal mekân"ın niteliğini gösteren önemli metinlerdir. Bu nedenle, bu konuyu çeşitli dönemlerde kadınlara yönelik olarak çıkarılmış fermanlar üzerinden ele alacağım. Ayrıca, Osmanlı'daki modernleşme sürecine paralel olarak dışarıya daha fazla çıkmaya başlayan kadınların, tanımlanmış mekânsal konumlarına yönelttikleri itirazları vermeyi de ihmal etmeyeceğim.

Kadınların İstanbul'u, İstanbul'un Kadınları

Osmanlı toplumunda kadınların İstanbul'u, bütün dönemler açısından kadınların devingenliğinin katı bir şekilde denetlendiği bir yapıya sahiptir. Katı denetim; kadınların sınırları zorladığı, modernleşmenin başladığı yıllarda daha da artar. Modernlikle gelenek arasına sıkıştırılan kadınlar, hukuksal düzenlemelerle kontrol edilmeye, tanımlanmaya ve sınırlanmaya çalışılırlar.

Modernleşme; yasal, kurumsal yapılanmalarla toplumsal yaşamın farklılaşmaya, değişmeye başladığı bir sürece tekabül eder. Gündelik ve politik hayatın temelini oluşturan kural ve uygulamalar değişir. Bununla da kalınmaz, devletle birey arasında farklı bir ilişki tarzı kurulmaya başlanır. Bütün boyutlarıyla modernleşme bir projedir ve bu projede yeni cinsiyet kurgularının oluşturulması en önemli meseledir. Kadınlar, devletlerin aile ve kültür politikalarında, her birinin içinde barındırdığı çelişkiler ve gerilimlerle, özel bir yer tutar.

Kurumsal boyutları Tanzimat'la başlayan Osmanlı modernleşmesinde erkeklerle kadınlara farklı roller biçilmiş, kadın erkeğe bağımlı olarak tarif edilmiştir. Vurgulamak lazım ki, erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetine dayanan toplumsal ve kültürel uygulamalar, yani ataerkil sistem (Walby, 1990), sadece Osmanlı'ya özgü değildir. Bu yapı genel olarak bütün toplumlarda gözlenebilir. Bununla

birlikte, 19. yüzyıla kadar Osmanlı'da klasik ataerkillik yaygın iken, bu tarihten itibaren başlayan modernleşmeyle bu süreç daha farklı biçimlerde yeniden üretilmiştir (Kandiyoti, 1991, 1997a,b). Bu farklılığın altında, Osmanlı'nın dine dayalı geleneksel topluma yaslanan bir devlet olmasından, dolayısıyla İslam dininden gelen nedenlerin yanı sıra, kadının her açıdan kontrolünün, modernleşmenin yol açtığı değişimin karşısında bir emniyet supabı olarak görülmesi de yatar. Çünkü kadın, annelik rolüyle hem biyolojik hem de toplumsal açıdan yeniden üreticidir, bu anlamda çocuk doğurmak kadar, kültürel kodları aktarmak "vazife"si de kadındadır (Yuval Davis ve Anthias, 1989: 7-8; Najmabadi,1991). Kadın, manevi alanın ve kültürün devamlılığını sağlayandır. Toplumsal değişimin derecesinin ayarı, kadının dikkatli biçimde denetlenmesinden geçer. Bu nedenle, maddi dünyanın dayattıklarına boyun eğmek zorunda kalan erkeklere karşıtlık oluşturacak biçimde, kadınların manevi özellikleri ön plana çıkartılır. Çünkü, hane dışındaki yeni yaşam koşullarına ayak uydurma zorunluluğu; erkeklerin giyimlerini, yeme alışkanlıklarını, ibadetlerini, sosyal ilişkilerini büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu tavizler kadınların her şeye rağmen korudukları manevi değerlerle telafi edilmelidir. Kadınlar erkekler gibi olmamalı, onların yapamadıklarını toplum için üstlenmelidirler (Kandiyoti, 1997c). Böylece, aile hayatını koruma, akrabalar arasında dayanışma sağlama işi kadınlara layık görülmüş, kadınlara yeni bir toplumsal sorumluluğu üstlenme şerefi verilmiştir!

Hane dışındaki mekânlara girmenin ve bu mekânları kullanmanın koşullarıysa asıl olarak kadınlarca değil, erkekler ve onların oluşturdukları bir kurum olan devlet tarafından belirlendi. Kadınların dış mekânlara girişine, genellikle, denetimin çeşitli biçimleri aracılık etti. Dış mekâna nereden, ne zaman ve hangi şekille –giysiyle– girileceği kurala tâbi kılındı.

Toplumun, devletin, erkeğin kültürünü, maneviyatını, özünü temsil eden bir sembol olarak kadının savunulması, korunması, devletin ve milletin bekası açısından hayati önemde görülüyordu. Kadının bu şekilde simgeleştirilmesi, dinî söylemi aşan bir ataerkil geleneğe işaret eder. Bu korunma / savunulma düşüncesi aynı za-

manda, kadınların her alanda, eğitim, sosyal, ekonomik ve özellikle cinsel alanda denetim altına alınmasını da beraberinde getirir. Bu da kadını özerk bir insan varlığı olarak gören değil, baba ya da kocanın mülkü sayan binlerce yıllık ataerkil bir anlayışa tekabül eder.

İktidarın Mekânda Kurgulanışı

Toplumsal cinsiyet olarak kavramsallaştırılan, kadın ve erkek olma hallerinin üzerinde yaşandığı zeminde, sadece cinsler arasındaki iktidar ve otorite ilişkileri anlaşılmakla kalmaz, devlet ve birey arasındaki ilişki de somut olarak açığa çıkarılabilir. "Kim ne yapıyor? Kim neye, hangi kaynağa sahip? Kim, nasıl karar veriyor?" sorularını sormak ve bu sorulara cevap vermekle bu ilişkinin yapısı kavranabilir. Bu sorulara konumuz bağlamında, "kim, nerede, nasıl yaşıyor?" sorusunu da ekleyebiliriz.

Toplumsal cinsiyet, toplumsallaşma süreci ve kültürün içinde edinilen kadın ve erkek olma özelliklerini anlatan bir kavram. Kadınların ve erkeklerin toplumda üstlenmiş oldukları işlerin, yerine getirdikleri rollerin doğal ve kendiliğinden bir iş bölümünün sonuçları olmaktan çok, kültürel olarak belirlenmiş, öğrenilmiş ve zaman içinde değişebilir olduğunu gösterir. Osmanlı örneğinde fermanlar bu ilişkinin yönünü ve toplumsal, kültürel, maddi, ideolojik sonuçlarını gösteren somut örnekler sunuyor bize. Mekânsal düzenleme, bütün bu boyutlarıyla özgün bir toplumsal pratiğin içinde yaşanılan yeri gösterir. Sadece bir "yer" imlemesinin de ötesinde, mekânın kurgulanması bir yönüyle de dayatılan toplumsal rollerin içselleştirilmesine yönelik olarak, mekânların hafızalara nakşedilme sürecini de ortaya çıkarır. Aşağıda incelenecek olan fermanlar bu düzenlemenin nasıl gerçekleştiğini, kadınların kenti nasıl kullanacakları / kullanamayacakları, kentte hangi giysilerle dolaşabilecekleri / dolaşamayacakları, hangi araçları kullanabilecekleri / kullanamayacakları, hane dışında nasıl davranacakları gibi çeşitli konularda ve dolayısıyla kadınların kamusal görünürlüğü hakkında detaylı bir liste sunuyor.

Osmanlı Kentinde Cinsiyete Dayalı Mekânsal Ayrışma

Osmanlı klasik döneminde, yani modernleşmenin tetiklediği hızlı değişimin öncesinde, kadının yaşam alanı neredeyse evle sınırlandırılmıştı. Kadın özel alana ait bir varlık olarak görülüyor, mahrem alan olan evde yaşaması tercih ediliyordu. Kadını yabancı erkeklerden ayırma isteği ve çabası, evlerin mimarisine bile yansımış, özel düzenlemeler ortaya çıkarmıştı: Daha çok büyük konaklarda haremlik / selamlık bölümleri, mahallelerde çıkmaz sokak düzenlemeleri, yüksek bahçe duvarları gibi.

"Genel girişin yasak ya da denetim altında olduğu ve içinde belirli kişilerin ya da belirli davranış biçimlerinin yasak olduğu bir mekân." Bu tanım, harem kelimesinin sözcük anlamı. Bir hanenin özel yaşama ilişkin bölümlerine ve uzantısı olarak burada yaşayan kadınlara da harem denir (Pierce, 2002: 3). Hane kadınlarıyla kan bağı olmayan erkeklerin (namahrem) buraya girişi yasaklanır. Harem üzerine üretilmiş yargı ve yorumlara katılmak ya da onları tekrarlamak niyetinde değilim. Amacım, kamusal / özel ayrımında hiyerarşik olarak kamusal yaşama ağırlık veren görüşü vurgulamak da değil. Çünkü aile özel olduğu kadar politik bir alandır da. Daha önce de bahsettiğim gibi, ev dışında olduğu gibi ev içinde de belli iktidar ilişkileri vardır ve bu ilişki, yaşamın tümünü şekillendirir (Göçek ve Baer, 2000: 48).

Ancak sonucu ya da kapsamı ne olursa olsun, haremlik / selamlık gibi bir mekânsal düzenlemenin varlığı, kadınların mekânsal sınırlarını göstermek açısından oldukça önemlidir. Dahası, kadınların yaşam alanlarının sınırlandığı başka örnekler de vardır. Örneğin, "kadına ait yerler" ifadesi, 1888'de yazılan Mecelle'de yer almıştır: *Makarr-ı nisvan*, yani kadına ait yerler; mutfak, kuyu başı ve avlular olarak tanımlanmıştır. Bu mekânların bir başka yerden görülmesi *zarar-ı fahiş* sayılırken, bir kimsenin yeni yaptığı binadan veya var olan evinde açtığı pencereden bitişik evlerdeki komşusuna makarr-ı nisvan olan yerler görünür ise bu durum bir zarar kabul edilip, zararın tazmini istenirdi. Yani bir evde oturan kimse, o evin çevresindeki diğer evlerdeki kadınların bulunduğu yerleri göstermeyecek biçimde duvar ya da tahta perde yaptırmaya zorunluydu. Yine bir kimse-

nin bahçesindeki tahta perdesinin aralığından komşusunun makarr-ı nisvan olan yerleri görünürse, o aralıkları kapatmakla yükümlüydü. Bahçesinde meyve ağacı bulunan biri o ağaca çıktığında komşusuna, kadınları tesettür ettirmesi için haber vermek zorundaydı. Eğer bir uyarı yapılmadan ağaca çıkarsa, kadı, o kişinin bir daha o ağaca çıkmasını yasaklayabilirdi.[3]

Kadınların belli mekânlarda namahrem erkeklerden ayrı tutulmaları anlayışı, bazı mekânların onlara yasaklanmasını da beraberinde getiriyordu. Hangi milletten olursa olsunlar, kadınların geceleri sokakta dolaşmaları, dondurmacı, kaymakçı gibi dükkânlara girmeleri, orada erkeklerle birlikte olmaları fermanlarla men edilmişti.

İlk örneğimiz 16. yüzyılda Eyüp Kadısı'nın dikkatini çekmek için 1530'da düzenlenen bir ferman. Burada kadınlar *nisa taifesi* olarak tanımlanıyor, kadıya kadınların kaymakçı dükkânlarına girme yasağını uygulaması için şöyle sesleniliyordu (*Tarih Toplum*, 1984: 32):

> Kaymakçı dükkânlarına bazı nisa taifesi kaymak yemek bahanesiyle girip oturup namahremle cem' olup hilâf-ı şer' işleri vardır diye Müslümanların haber verdiklerini bildirmişsin; bu bâbda ihmal caiz değildir. Kadınlar kaymakçı dükkânlarına gitmeyeceklerdir. Gelen kadınların dükkâna alınmaması dükkân sahiplerine şiddetle tenbih et. Tenbihini dinlemeyen ve dükkânına kadın müşteri alan dükkân sahibini muhkem cezaya çarptır.

1836 yayınlanan bir başka fermanda ise, bu kez dükkân sahiplerine seslenmektedir (akt. Akşit, 2005: 53):

> Bir müddet nisvan taifesiyle bi el gurur dâd (oyun) ve setrle (hile) me'lûf (huy edinmiş) bazı esnaf taifesinin nizamat-ı kariyeleri halelpezir olarak (bozularak) ... taife-i mezkûre dükkân için giderek essema veresiye etmek ve Galata ve Beyoğlu ve hüvelbakide kain dondurmacı dükkânlarına dahi nisvan taifesi ile

3) "Mecelle-i Malûmat-ı Civariye Hakkındadır", Düstur, Cild-i Salise, 1.Tertip, 1293, s. 83-85'ten akt. M. Alkan (1990). Ayrıca bkz. Ergin (1995 y.b.)

dondurma yemek gibi bir halete cesaretleri müşahede olunmak idiğüne binaen, bu kiffetlerin hemen rabıtaya ithali...

Kadınların eşya almak için çarşı içinde dükkân ve mağazalardan içeri girip alışveriş yapamayacaklarının belirtildiği de olmuştur. Kadınlar dükkân önünde alacağı şeyi söyleyecek, aldıktan sonra hemen evlerine döneceklerdir (Ali Rıza Bey'den akt. Banoğlu: 128-9).

Camilerse, kadınların ev dışında, özellikle Ramazan aylarında gittikleri bir ibadet mekânıdır. Dönemin soylu kadınlarından olan Zeynep Hanım, caminin atmosferini şöyle aktarır (akt. Ellison, 2001: 132):

Ayasofya ve Şehzadebaşı Camii'ne Ramazan ziyaretleri vardır. Kilisenin geri kalan kısmında kalın, tahta bir kafesle bölünmüş, kadınlara ayrılan yüksek balkondan, Kuran okuyan ve vaaz veren imamın çevresinde yere oturmuş yüzlerce mümin görünür. Otuz gün boyunca tüm yağ kandilleri yakılır ve gümüş mangallardan çıkan günlük kokuları, dualarla birlikte cennete yükselir. İmamdan başka hiç kimsenin sesi duyulmaz ve en harikulâde etkiyi o engin sessizlik yaratır. Ama çocuklar da oradadır. Küçükler annelerinin kucağında uyuyakalmış, küçük kızlar kadınlar balkonunda; sekiz yaşından büyük erkek çocuklar erkek sayılıp babalarının yanında, minik bacaklarını altlarına almış, yerde otururlar. Eve dönüldüğünde, saat üçte yenmek üzere yemek hazırdır. Bir saat sonra top atışıyla yeni bir oruç gününün başlangıcı duyurulur. Herkesin kendi odasındaki kısa bir duasından sonra ertesi gün geç saatlere kadar uykuya teslim oluruz. Bazen, yemeğe, içmeye ve sigaraya izin veren top atışına hazırlanmak üzere herkesin kalkmış olması gereken saatte, saat dörde kadar uyuruz.

Kadınların dinî vazifelerini ifa edecekleri mekânsal seçenekler de sınırlanabiliyordu. Uzunca bir süre, Sultanahmet ve Şehzadebaşı'ndan başka camilere gidememişlerdir. Ramazan boyunca gece gündüz evlerinde oturmaları, oturmazlarsa kolluk kuvvetlerinin onları evlerine geri getireceği bile söylenmiştir. Özellikle padişahın bu

kutsal ayda camileri gezmesi, bu yasağın başlıca nedeni olabiliyordu. *Ceride-i Havadis*'te, 16 Ekim 1841'de yayımlanan fermanda, Ramazan nedeniyle padişahın camileri gezeceğinden buralarda bulunan kadınların kılık kıyafetlerine dikkat etmeleri isteniyordu (akt. Tuğlacı, 1984: 16):

> Taife-i nisvanın ince yaşmak kullanmamaları ve göğüs ve saçları görünmemesi ve arabaları yanlarında genç ve süslü arabacı ve seyis götürmemeleri ... Beyazıt Cami-i Şerif avlularında ve çarşu derûnunda arabalı ve arabasız gelip aram eden [dinlenen] taife-i nisvanın karşılarına geçerek ve yanlarında gezinerek harfendazlık etmek [laf atmak] ve ırz-ı sefahat eylemek misillü [gibi] ırz ve namusa münafi ve rızayı-ı Barinin [Allah'ın isteği] hilâfı harekâttan ihtiraz [sakınma] ve mücanebet [uzak durma] ve taife-i nisvan aralarında dahi nameşru kıyafet ve tavır ve heyetle sokaklara çıkılmamak lazım geleceğinden ve bu dahi cümle taraftan dikkate şayan adab-ı şeriyyeden bulunduğundan bu madde-i muktaziyyeye dahi gereği gibi dikkat ile muhil-i ırz ve namus halât vukua gelmemesine daima ve müstemirren [aralıksız olarak] itina ve nezaret oluna.

Mesire yerlerine gitmek kadınlar için 17. yüzyıldan itibaren oldukça önemli olmakla birlikte kadınlar mekânsal açıdan bağımsız da değillerdi. Kadınların kentin neresinde nasıl bulunacakları konusuna ayrıntılı tanımlar getirilmişti. Nereye gidecekleri, oralarda hangi türden giysiyle dolaşacakları, nasıl davranacakları sürekli olarak kendilerine buyrulmuş, dış mekânlar kadınlar için yasaklarla örülmüştü. 1811 yılına ait bir belgede, İslam kadınlarının ancak seyir yerlerine gidebilecekleri, ki o da cuma günleri kendilerine ayrılan yerlerde olmak şartıyla, erkeklerden ayrı bulunacakları, seyir yeri olmayan Maslak, Şişli, Levent, Pangaltı gibi yerlerde, ne suretle olursa olsun İslam kadınlarının araba ile durması ve oturmalarının yasaklandığı bildirilmiştir (Ergin, C.2: 853-4). Gerekçe olarak da kadınların uygun olmayan davranışları gösterilmiştir. Namusun koruyucusu olan devlet, ahlak bozukluğuna yol açabilecek durum-

lara izin veremezdi. Baştan çıkarıcı bir varlık olarak görülen kadının davranışları bu yüzden dikkatle izlenmeliydi.

Kadınlara bazı mesire yerleri yasaklanırken, arabacılar dahi tehdit ediliyordu. 1752 yılında yayımlanan bir fermanda, yaz aylarında mesire yerlerine giden kadınların halkı baştan çıkarmak için açılıp saçıldığından bahsediliyor, Bostancıbaşı Ağa'ya şöyle sesleniliyordu (akt. Tuğlacı, 1984: 12):

> Nisvan taifesinden bazıları tenezzüh ve teferrüc [ferahlama, gezinti] bahanesiyle Üsküdar'dan Kısıklı, Bulgurlu, Çamlıca, Merdivenköy'üne, bazıları dahi Boğaz'dan Tokad, Akbaba, Dereseki ve Uşa'ya arabalarla gidip edep ve hayayı atıp envar şenaati irtikap ettikleri ihbar olundu. Bundan böyle, kadınların arabalarla bu uzak mesirelere gitmeleri yasak edilmiştir. Gidenlerle onları yasağa rağmen arabasına alıp götürecek arabacılar, yakalandıkları gibi İstanbul'dan taşraya sürüleceklerdir.

İki cinsin bir aradalığına da izin yoktu. Her bir cinsin kent içinde hangi günde, hangi semte yolculuk edebileceği, orayı gezebileceğine ilişkin düzenleme yapma gereği duyulmuştu. Kadınlar için dışarıya çıkmalarına izin verilen günler semtine göre, cuma ya da pazar günleriydi:

> Boğaziçi ve İstanbul ve Üsküdar seyir yerlerinde kadın erkek karmakarışık oturup hilâf-ı edeb şeyler vukuu istihbar olunduğundan bu uygunsuzluğun men'i için her cinse mahsus seyir günleri tayin ve tahsis olunmuştur. Şöyle ki, Boğaziçi'nde kadınlar cuma günlerinde yalnız Küçüksu ve Göksu'ya gidip başka hiçbir seyir yerlerine gitmeleri menudur ve cuma günüyle pazar gününden maada kadınların sair Boğaziçi seyir yerlerine gitmeleri caiz olup fakat erkek bulunduğu halde gayet ediphane ve erkekler dahi yoluyla hareket edeler ve cuma günü erkeklerin zikr olunan Göksu ve Küçüksu'ya gitmeleri yasak olup sair seyir yerlerine gidebilirler. Üsküdar taraflarının seyirleri pazartesi ve perşembe günlerinde yalnız taife-i nisaya mahsus olup erkek gitmesi memnudur. Bu iki günden başka dahi kadınların bu Üs-

küdar seyirlerine gitmeleri caiz değildir. İstanbul tarafında dahi cuma günlerinde Kâğıthane kadınlara ve Çırpıcı ve Veliefendi Çayırları erkeklere mahsus olup bir takımın gününde öbürünün gitmesi memnudur. Umumen pazar günlerinde kadınların seyir yerlerine gitmeleri men' olunmuştur. Boğaziçinde Kalender nam mahalde ve Maslak dedikleri yerde sair seyir yerleri gibi her cinse ayrı mahaller olmadığından ve buralara ehl-i İslam kadınlarının her ne gün olur ise olsun azimetleri caiz olamayacağından eğer hilâfında hareket görülür ise haklarında tedibat-ı şedide icra olunacaktır... Ramazan-ı Şerifede kadınların sokakta ve eyyam-ı sairede seyir yerlerinde on birden –gün batımının bir saat öncesinden– sonraya kalmayıp vaktiyle yerlerine avdet ederler.[4]

Mekânsal dolaşımdaki kısıtlama, kadınlar için sosyal statü, yaş, soy, zenginlik, dinî cemaat gibi özellikler açısından görece olarak farklılaşsa da özünde pek fark etmiyor, kadınlar bu yasaklardan olumsuz olarak etkileniyorlardı. Hatta üst sınıftan olmak bu denetimin boyutunu bazen daha da ağırlaştırabiliyordu. Seniha Sultan'ın 1909 yılında, haftanın tek mesire gününü beklerken hissettiği duygular, bu deneyim ortaklığını gösterir bize:

Benim haftam bir tek günden ibaretti. Diğer altı gün ise o bir tek günü beklemekle geçti. Sokağa çıkmadım. Misafirim gelmedi. Ne okudum ne yazdım ne de piyanoya dokundum. Hep pencereden havaya baktım. 15 Cemaziyelevvel cuma günü hava bozar da bulutlanır mı diye... Çünkü bu benim ilk Kâğıthane günüm olacaktı.[5]

Kent-içi Ulaşım, Dolaşım

"Bundan evvel de tenbih edilmişti: Taze avretlerin levent taifesiyle kayığa girip gezmelerine mani ol ve bu hususu bütün ka-

4) Takvim-i Vakayi, Gurre-i Nun, 1263, Def'a 347'den akt. *Tarih Toplum*, 1984: 36-37.

5) "Prenses Seniha'nın Yedi Mektubu", çev. Orhan Yüksel, *Hayat Tarih Mecmuası*, Ekim 1971, 4. Mektup, s. 48-49.

yıkçılara tekrar tekrar tenbih et..." Bu ifade, 16. yüzyılda, 1580'de, kayıkçılar kâhyasına seslenilen bir fermandan (*Tarih Toplum*, 1984: 32). 1789'da, III. Selim döneminde çıkarılan bir başka fermanda ise, yanlarında aile erkekleri olmadan yolculuk eden kadınları gezdiren kayıkçılar ceza ile, uygun olmayan giysi giyen kadınlar ise ölümle tehdit ediliyorlardı (akt. Akşit, 2005: 47):

> Kaymakam Paşa; mecmu' (bütün) iskelelere tenbih edeseğiz bu günden sonra karılar yağlı kayık binmesun ve hangi kayıkçı yağlı kayıklara bindirirse katl ederum ve kayığını batırırım. Müslüman karıları frenk libası şemsiye ile geziyorlar tenbih ede bi el esbab libasçı görürsem öldür derim bir sıkı tenbih edesiniz.

İstanbul'da dönemin ulaşım araçları; karada atlı araba ve toplu taşıma örneği olarak tramvay, banliyö trenleri, denizde ise, kayıklar ve Şirket-i Hayriye'nin 1851'de kurulmasından sonra vapurlar olmuş (Çelik, 1986: 4. böl.), Kadıköy, Üsküdar ve Boğaziçi'ne seferler düzenlenmiştir. Kadınların mekânsal dolaşımı, teknolojinin gelişmesiyle çeşitlenen araçlarla, sürece paralel olarak artacaktır hiç kuşkusuz... Tüm taşıt türlerinde kadınlar erkeklerden ayrı bir bölümdeydi. Kadınlara kamusal mekânlarda "mahrem" alanlar açılmıştı. Aşağıdaki alıntılar vasıtasıyla arabalarda ve tramvaylardaki duruma bakalım:

> Kadınların erkekler gibi hayvana binmeleri yasaklandığından, öteden beri arabaya binerlerdi. Harem-i Hümayun, vezirlerin ve devletin ileri gelenlerinin eşleri büyük dört tekerlekli, yüksekçe, etrafın tahtadan yapılmış ve üzeri eğiri tabir olunan bir çember ile çevrili, pencereleri kafesli, yaysız koçu denilen arabalara binerlerdi. Daha sonra yaylı arabalar, kupa ve londa gibi arabaları kullanmışlardır. (Ali Rıza Bey'den akt. Banoğlu: 194-5)
>
> ...
>
> Tramvaylar atlıydı. İri kıyım Macar atları çekerdi. Sürücü vatmanın yanında bir hizmetkârı bulunurdu. Elindeki çıngırakla "dada.." çalarak yoldan geçenleri çizgiden uzaklaşmaları için uyarırdı. Bazen iner, atlarla beraber koşardı. Tabii çıngırak çalmayı

sürdürerek... Sonra çıkar, vatmanın yanında dururdu. Tramvaylar iki katlıydı. Üst kata demir bir merdivenden çıkılırdı. İçeride tahtadan iki taraflı sıralara yolcular sırt sırta otururlardı. Bilet, üst kat için bir, alt kat için iki kuruştu. Çünkü tek vagondan ibaret taşıtın asıl tramvay bölümü alt kattı. Burası, bir perdeyle ikiye ayrılmıştı. Hanımlar için haremlik, beyler için selamlık. Perdeyi aralayıp kadınlara bakmak yasaktı. (Mintzuri, 1998: 83)

Giyim-Kuşam, Hal ve Harekât

Kadınların nasıl giyindikleri, bir toplumun niteliklerinin önemli bir göstergesi olarak kabul edilir. Geleneksel zamanlarda ülkenin dinini, modern zamanlarda ise ulus devletin yüzünü gösteren bir simge olarak düşünüldüğü için kadınların giyimi, içeriğine her zaman karışılan politik bir mesele olmuştur. Giyimin bir başka özelliği, kadınların iç mekândan dış mekâna geçmelerinin yön ve sınırlarının bir belirleyecisi ve göstereni olmasıdır. Osmanlı'da kadınların giysisi İslami kurallara uygun olmalıydı. Giysinin kamusal alanda görünürlükleri giderek artan kadınların denetlenmelerinde önemli bir araç olarak görülmesi yüzündendir ki, çeşitli dönemlerde bu konuya ilişkin fermanlar yayımlanmış, doğrudan doğruya kadın bedeni üzerinde denetim kurulmaya çalışılmıştır.

Denetimi sağlamak, 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan ince yünlü ve ipekli dokumalar, dantel ve parfüm gibi lüks ürünlerin Osmanlı'ya geldiği dönemde zor olmaya başlamıştır. Kadınların daha önce bahsettiğim üzere erkeğin ve devletin namusu olarak görülmeleri, bu ürünleri kullanma çabalarının eski düzene bir tehdit olarak algılanmasına yol açmıştır. Özellikle Müslüman kadınların giysisi başörtüsünden dış giysiye, ayakkabıya dek her seferinde çıkarılan fermanlarla yeniden tanımlanmış, onları gayri Müslim kadınlardan ayrıştırma gayreti içine girilmiş, İslam kadınlarına bed renk, çirkin renk denilen sarı, pembe, mavi ve benzeri açık renk giymemeleri, yeni moda akımlara uymamaları konusunda uyarılar yapılmıştır.

20 Temmuz 1716'da çıkarılan bir fermanla, İstanbul'da ipekli ve sırmalı kumaşların satılmaması, bunları satanların cezalandırı-

lacağına dair padişah iradesine bakalım. Fermanda giyimde ortaya çıkan moda eleştiriliyor, modayı izlemekte ısrar eden terziler küreğe varacak cezalarla tehdit ediliyordu (akt. Altınay, 1930: 54-6):

> Birkaç seneden beri ağır sırma işleme ve çekme ve donluk firenk pesend ve sırma püskül ve saçak ve nisvanın başlarına bağladıkları yemeni ve koyun makremesi yerine istimal olunan yemeniler ve saçak ve sırma bükme gaytan ve til çekme ve boyama ve donluk ve bürüncük üzerine dal sırma işleme şeyler peyda olup... Eşyanın işlenmesine cesaret edenleri bilâ tevakkuf ahiz ve her kimin yedinde badema işlenmiş olmakule eşyayı memnua bulunur ise miri içün zabt ve işliyenleri dahi hilâfı ferman hareket eyledikleri için küreğe vaz' ve esnaf kethudaları dahi mutlak bu güne memnuattan olan eşyanın işlenmesine ruhsat virmeleri tamaı hamlarından neş'et ider ahvalden olmagin anlar dahi kethudalıkdan ihrac ile kanaat olunmayup nefyü [sürme] tagrip [kovma] ve kal'a bend [bir kale içinde yaşamaya hükümlü] olunmak gibi ve dahi ziyade eşeddi ta'zir [çok şiddetli azar] ile muahaze [tenkit] ve mes'ul olacakların kendülere bir hoş tefhim [anlatma] ve tenbih ve sizin dahi bu hususda nezaret etmeniz lazım.

Özellikle İstanbul'daki kadınların giysilerine çok dikkat edilmeliydi. Çünkü İstanbul imparatorluğun merkeziydi, diğer illerin örnek alacağı kentti. Maddi ve manevi dünyanın simgesel merkeziydi. İstanbul'daki saf halden bozulma diğer kentler tarafından izlenebilir, bunun etkisi ise yıkıcı olabilirdi. İstanbul Kadılığı Sicil 24, varak 12'de yer alan Haziran 1726 tarihli bir fermanda, İstanbul Kadısı'na ve Yeniçeri Ağası'na ve Bostancıbaşı Ağa'ya hitaben şöyle deniyordu (akt. Altınay, yb.1988: 4):

> İstanbul Osmanlı ülkesinin yüzsuyudur; ulema, sulaha, udeba (edipler) beldesidir. Halkının da günlük kıyafetinin şeriata uygun olması devlet namusu gereğindendir. Fakat savaşlar yüzünden çok önemli işlerle uğraşılırken bu husus ihmal edilmiştir. Bazı yaramaz kadınlar bunu fırsat bilip sokaklarda halkı baştan çıkarmak gayesiyle aşırı süslenmeyle başlamışlardır. Yeni biçimlerde

çeşitli esvaplar yaptırmışlar, Hıristiyan kadınlarını taklit ederek başlarına acaip serpuşlar geçirmişlerdir. Nice utanç verecek biçimler çıkarıp namus edebini tamamen ortadan kaldırmışlardır. Birbirinden görerek bu hal namuslu kadınlar arasında da yayılmıştır... Bu garip kıyafetler yasaktır.

Kadın giysisindeki değişimin denetlenememesinin yarattığı korku, bu giysilerin etek boylarından yaka büyüklüğüne, yemenilerine dek tanımlanmasında katı kurallar konmasını getirebiliyordu:

Bundan böyle kadınlar bir karıştan ziyade büyük yakalı ferace ve üç değirmiden fazla baş yemenisi ile sokağa çıkamayacaklardır. Feracelerde süs olarak bir parmaktan daha enli şerit kullanmayacaklardır. Bu yasakları dinlemeyecek kadınların o anda sokakta yakaları kesileceği ve esvaplarının yırtılacağı ilan olunsun. Uslanmayıp ısrar edenler olursa, ikinci ve üçüncü seferinde yakalanıp İstanbul'dan taşraya sürgün edileceklerdir. Bu husus mahalle imamları vasıtasıyla bütün İstanbul kadınlarına tebliğ olunsun. Bu yasakları dinlemeyen terziler ve şeritçiler de ayrıca şiddetle cezalandırılacaklardır. Yasakların uygulanmasında ihmaliniz görülürse siz de şiddetle ceza göreceksiniz.

Ancak tüm bu yasaklara karşın, çıkarılan fermanların çokluğu, kadınların yasakları deldiğine kanıt olarak görülmelidir. 25 Nisan 1792'de, daha öncekinin bir benzeri olduğu anlaşılan fermanda terzilere sesleniliyor, yasağa rağmen yasaklanmış kadın giysisini dikmeye cesaret edecek terzilerin çalışma ruhsatlarına el konacağı, hatta dükkânların kapısına asılarak şiddetle cezalandırılacakları –dil açısından sadeleştirilmiş haliyle– şöyle belirtiliyordu (akt. Koçu, 1958: 63)

İstanbul Kadısı'na ve Galata ve Eyüp ve Üsküdar Kadılarına, Yeniçeri Ağası'na, Terzi Başı'ya. Kadın taifesinin sokaklarda ve pazarlarda iştiha çekici tavırlarla dolaşmaları öteden beri yasaktır. İngiliz Şalisi [ince bir tiftik dokuması] denilen çuha gayet ince olduğundan, o çuhadan ferace giyen kadınların ferace al-

tındaki esvapları dışarıdan görünüyor. Kadınların İngiliz şalisinden ferace kestirmeleri evvelce şiddetle men' edilmişti. Kadınlar Engürü [Ankara] şalisinden ferace kestirmeğe başladılar. Fakat bu kumaş da ince ve kadınlar adeta sokağa feracesiz çıkmış gibi olduğundan o da yasak edilmişti. Aralık'ta bazı hayasızların yine Engürü şalisinden ferace kestirdiklerini ve giydiklerini işittik ve gördük. Yasağımızın dikkat ve şiddetle tatbikini ve terzilerin Engürü şalisinden ferace kesip dikmemelerini tekrar ediyorum. Bu yasağımızı dinlemeyen terzi tutulup aman verilmeyip dükkânının kapısına asılacaktır.

Düzeni sağlamada, sorunlu kıyafetin imhası bir çözüm olarak sunulabiliyordu:

Kadınlar taifesinin büyük baş ve uzun yaka ve açık renk ferace ve fena kıyafet ile sokak ve pazarda seyrlerde gezip dolaşmaları yasaklayıp ortadan kaldırılmasına ihtimam olunması babında bundan önce padişah fermanı ile buyruldular neşr ile mahalle imamları vasıtasiyle herkese tenbih ve te'kid olunmuşken bu esnada kadınların padişah emrine aykırı fena kıyafet ile çarşı ve pazarda ve mesirelerde gezip dolaştıklarından dolayı karılar gayet fena kıyafet ile geziyorlar. Hotoz ve yakaları uzun hem pek açık renk ferace giyiyorlar. Nerede öyle görülürse yakası kesilsin.[6]

1772'de Galata Kadısı'na yollanan bir fermanla terzilerin geniş yakalı feraceler dikmesi, kadınların ise evlerinin dışında böyle feraceler giymesi yasaklanıyordu. Dükkânları kapatılacak, yasağa uymayan terziler tutuklanacaklardı (akt. Tuğlacı, 1984: 69):

Galata Kadısı'na hüküm ki, kadınların rengârenk şali softan ferace giymemeleri için evvelce emirler çıkarılarak tenbih olunmuşken bu esnada bazıları o tenbihe muhalif hareket ve ekseriya bed renk ve yakaları belleriyle beraber ferace giyip gezdikleri Padişah Hazretleri tarafından görülmüş olduğundan bundan sonra kadınlar şali softan ve açık bed renk çuhalardan ferace giy-

6) İstanbul Kadılığı, Sicil: 65, Varak: 83 a/b'den akt. Albayrak (1999: 75).

dikleri çuha feraceleri ancak koyu yeşil, güvez nefti gibi koyu renklerden olmak hususunda Hatt-ı Hümayun çıkmıştır. Bu elbise namahremden örtünmek için olduğundan ancak koyu renkli çuhalardan yakaları da eski âdet üzere küçük olması ve bu yasak edilmiş elbiseyi biri giyerse derhal tutulup layık olduğu cezanın verileceğini mahallesi ahalilerine anlatmaları için Galata, Tophane, Beşiktaş, Fındıklı, Hisar vesair yerlerdeki imamları çağırıp bildirdikten sonra o havalide olan terzilerin Kehdüda ve Yiğitbaşısını da getirip bundan böyle adı geçen esnaftan biri şali soft ve açık renk çuhalardan ferace dikerse başkalarına ders için dükkânları kapatılıp kendileri uzak diyara gönderilerek kalede hapsedileceklerini hepsine ayrı ayrı bildirmek üzere onlara tembih ve bu yüksek emrin yerine getirilmesine itina ve dikkat olunmak için ayniyle sicillerinize kayıt olunmak.

Cezalar yasaklanmış kıyafetleri giyen kadınları ve onların giysilerini etkiliyor, istenmeyen giysiler kesilmekle tehdit edilebiliyordu. Üstelik bu tehdidin boyutu daha da uzayabiliyor, kadınların sahibi olarak görülen koca ya da baba, bu denetimi sağlayamadığı için cezayla karşı karşıya kalabiliyordu. Bu tehditlere çeşitli zaman aralıklarında rastlamak mümkün. Örneğin, 26 Mayıs 1818'de kadınların yerde sürünür uzun yakaları bed renk ve oyma harçlı ferace giyerek ve açık yaşmaklar ile müşteki kıyafetle gezmelerinin men'ine ve bu kıyafetle görülecek kadınların yakalarının kesileceği gibi, kimin eşi ve kızı, müteallikatı ise o kimsenin dahi cezalandırılacağı bildiriliyordu (akt. Tuğlacı, 1984: 12).

Müslüman kadınlar Müslüman ahlak anlayışını tehdit edebilecek giysileri giymeyecek, özellikle Hıristiyan kadınlara benzemeyeceklerdi. Bu konuda hem terziler hem de imamlar tekrar tekrar vazifelendiriliyorlardı (Ergin, C.2: 850-1):

Nisa-i ehli İslam'ın başlarına yaşmak ve makrame bağlamaları ve ferace giymeleri kendülerini nâ-mahrem ve ecânibden muhâfaza zımnında iken biraz müddetten berü yakaları ve başları hadd-i i'itidâli mütecaviz ve tavr-ı kadîme mugâyir olmağla matlub olan [istenen] tesettür hususu ber-taraf olduğundan bu tavr-ı

münkerden ferâgat ve uslûb-ı kadîme riâyet ile fimâ-ba'd ifrata varılmayup ferâce yakalarını ve başlarını kad'imi üzere tanzim eylemeleri babında bundan akdem selefiniz fazîletlü efendiye hitâben emr-i şerîf eğer ki ısdâr ve mahalle imamlarına muhkem tenbih eylemeleri te'kîd olunmuş idi. Ancak tenfizinde sûret-i tehâvün [aldırış etmeme] ihsas olunmak hasebiyle bazan dahi câbecâ makûle [yer yer, çeşit çeşit] büyük baş ve büyük yakalı ferace ile esvâk ve bazarda geşt ü güzar [pazarda gezinmek] ve yakalarına sahtiyandan masnû hüseyni diktirüb bir tarz-ı (nâ)-meslûf dahi ihtirâa ictisar eyledikleri vâsıl-ı sem'-i hümayun-ı Hilafet-penâhi olduğuna binaen ba'de-ezîn hüseynîli ferâce dahi giymeyüp [deri laleler diktirdikleri feracelerinin, bu çiçeğin saraya ait bir sembol olmasından dolayı sorunlu olduğu] kadîmden me'luf olan tavr-ı merğûb üzere tanzim eylemeleri içün emr-i hümâyûn-ı şevket-makrûn mehâbet-rîz-i sudûr [heybetli olma] olmakla imdi mukaddem tenbîh ü te'kîd olunduğu vech üzere hareket ve baş ve yakalarını üslûb-u kadîme tatbîka dikkat eyleyerek hilâf-ı rızâ ve vaziyetten mücânebet ve hüseynîli ferace telebbüsünden ziyade mübâadet eylemelerini mahallât imamlarını ihzar ile ifade vü tefhîm ve derzilere dahi büyük yakalı ve hüseynîli ferace dikmemelerini te'kîde sa'y ü dikkat ve bundan sonra mütenebbih olmayup [uslanmayıp] bu tavr-ı münkerden [şeraitçe yapılması hoş görülmeyen] ferâgat etmeyenler olur ise haklarından gelineceğini ve emr-i matlûb-ı tesettüre[emredilen tesettüre uygun] ziyade itina eylemelerini gereği gibi ifâde ve tenbîh-i şedîde sarf-ı makderet eyleyesin [güç kullanasın] diyü buyuruldu.

Hanımların "galate işi" denilen tel, sırma ve klabdan işleme sûzeni [iğne işlemeli] şeyler alıp satmaları yasaklanıyor, bunları giymeye cüret edenlerin cezalandırılacakları, bu gibi malı kim dokur ve yapımına cesaret ederse, hangi terzi kesip biçerse yakalanıp dükkânının önünde asılacağı söyleniyordu. Kadın giysisindeki denetimin boyutları ayakkabıların rengine ve şekline dek uzayabiliyordu. Sivri burun kalıplı, yeni moda mest, pabuç ve çizmelerin yapılması ve sa-

tılması yasaklandı, üretici esnafın dükkânının kapatılacağı söylendi (Tuğlacı, 1984: 12; Ergin, C.2: 632-3).

Denetleme ve ona direnişin derecesi 19. yüzyılda daha da artmıştır. Çünkü kadınlar sadece giysileriyle değil, onun önemli bir tamamlayıcısı olan saç ve başla da uğraşmaya başlamışlardı. Bu, çok daha tehlikeli bir durumdu ve elbette bu duruma kesinlikle engel olunmaya çalışılacaktı. 21 Nisan 1887 tarihine gidelim:

> Beyoğlunda, Aynalıçarşı civarında Berber Lozi'nin 435 numaralı dükkânın içerisinde bulunan özel kısımda bazı Osmanlı kadınlarının saç kestirip düzelttirmekte oldukları ve yakındaki sokağın içerisinde yine Lozi'nin idaresinde Osmanlı ailelerinin saç kestirmelerine mahsus ayrıca bir yer bulunduğu haber alınmış olduğundan İslamiyet'e yakışmayan bu gibi münasebetsiz hareketlere polis tarafından katiyen engel olunması...[7]

Profesyonel mesleklerin ortaya çıkması, kentin dokusu ve kentsel mekânın kullanımına da etkide bulunmuştur. 18 Şubat 1885'te bu kez Beyoğlu'na dişçiye giden Müslüman kadınlar ve onların hal ve davranışları, kıyafetleriyle birlikte yine hedeftedir, yasaklama yine gündemdedir. Mabeyn-i Hümayun Baş kitabeti tarafından yazılan irade şöyledir:

> Bazı İslâm haremlerinin açık saçık kıyafetle gezmekte ve bazen tabib ve dişçiye müracaat bahanesiyle evlere dahi girmekte oldukları mesmuğ-i ali olub şerait-i İslamiyet ve adab-ı hilâfetpenahiye asla tevafuk etmeyeceğinden fi-mabaad bu misüllü ahval-i gayr-i marziye vukua gelmemek içün iktiza idenlere [gerekenlere] evamir [emir] ve tenbihat-ı ikiyde icrası muktezay-ı emr-ü ferman [ferman gereği] isabet beyan-ı cenab-ı zıllullahiden olmağla olbabda mer-ü ferman hazret-i veliyyülemrindir.[8]

Eğitim kurumlarının modernleşmesi, giderek farklılaşması, kadınların kentte görünürlüğünü artırmıştır. Cinsler açısından karma okullar Cumhuriyet'le beraber açılsa da dönemin ecnebi mekteple-

7) BA.D.I.80964'ten akt. Tuğlacı (1984: 12).

8) *Ceride-i Havadis*, S.57, 1841'den akt. Tuğlacı (1984: 14-15).

rinde cinslerin bir arada bulunmasına izin verilen toplantılar vardı ki, bu istenmeyen bir durumdu. Haziran 1915'te, Makam-ı Meşihat'tan [Şeyhülislamlık] Dahiliye Nezareti'ne yazılan yazıda, İslam kadınlarının dinin gereklerine uygun olarak örtünmeleri, canlı bir misal olmaları lazım gelirken bir süredir örtünme şeklinin bozulduğundan bahisle şöyle deniyordu:

> Bazı yabancı mekteblerde İslam kızlarının erkekler arasında açık-saçık birtakım eğlencelere iştirak ettikleri üzüntü ile haber alınmıştır... Dahiliye Nazırı'na beyan olunduğu üzre cemiyetlerin bekası ahlaklarının yükselmesiyle hasıl ve bir cemiyette ahlakın cevheri fesat yollarından ne kadar mahfuz olursa bu kadınlar ile bunlara müsaade ve müsamaha eden velileri hakkında hal ve hareketlerinin İslam halkı arasında meydana getireceği elim ve tesir ve milli ahlakımıza bırakacağı zarar ile mütenasib şiddetli bir ceza verilmesi hususunda icab edenin yapılmasına gayret gösterilmesi temenni olunur efendim.[9]

Görüldüğü üzere fermanlarda kent, içindeki cinslerle, özellikle görünürlüğü giderek artan kadın cinsiyle yeniden tanımlanmıştır. Din için ve toplumun düzeni için kadınların namusu önemlidir, devlet de bunu korumada oldukça ısrarlıdır. Ancak kadınlar bu sese boyun eğmeyi istemeyecekler, hatta kendi tanım ve kurallarını açığa çıkaracak bir hareket başlatacaklardır.

İsyan-ı Nisvan

19. yüzyılın başından itibaren, dünyada çeşitli alanlarda yaşanan değişim süreçlerine de koşut olarak Osmanlı toplumunda, padişah ve baba otoritesine karşı çıkılmış, hak ve özgürlük talepleri ortaya atılmıştır (Çakır, 2007b). Temel haklar fermanı 1839'da Tanzimat'la ilan edilmiş, 1876'da ilk parlamento açılmıştır. Ancak erkeklerin kadınlar üzerinde paternal hakları olduğu, kadınların toplumsal sözleşmenin tarafı olmadığı biçimindeki aydınlanmacı söylemin ikircikliği de (Pateman, 1988) benimsenmiştir. Bağımsız bir birey olma hakkı

9) *Ceride-i İlmiye,* Haziran 1915, C.2., S.14, s. 74-75'ten akt.Tuğlacı (1984: 17).

sadece erkek cinsine tanınmıştır. Kadınlaraysa bu haklar anne olmaları hasebiyle tanınabilirdi. Aile sadece özel alanın bir parçası olmamalı, milli aile politikası oluşturulmalı, aile ahlakı, topluluğu birleştiren bir dayanışmayı desteklemelidir. Bu modernleştirici model içinde kadın, erkeğe nazaran ötekileştirilmiş, rolleri ayrıştırılmıştır, onun geleneksel rolleri, anne ve eş olarak biçilmeye devam ettirilecektir.

Kadınların bu duruma itirazları çok geçmeden kendini gösterecektir. Kadınlar da erkekler gibi hak ve özgürlük taleplerini gündeme getirmişlerdir. Ancak onların işleri daha zordu. Çünkü bu kez karşılarında modern yaşamın bütün olanaklarını kullanarak iktidarı elinde tutan, aynı ailede olduğu gibi başında erkek reisin olduğu, toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik bir kurum olan devlet vardır. Yine de dünyevi içeriği süreç içinde artacak olan bu kurumun ihtiyacı olan yapıların ortaya çıkması, özellikle eğitim olanakları, kadınlara da yaramış, içinde bulundukları toplumsal yapıda, kendilerini tanımaya başlamışlar ve sorunlarını kamuoyunda tartışarak bir gündem oluşturmuşlardır. Kadınlar bir cins olarak ikincil konumlarının farkındaydılar, erkeklere nazaran bulundukları konumu sorgulayarak bir kadınlık bilinci geliştirdiler. Kadın dergilerini ve dernekleri sorunlarının ifade edilmesinde ve çözümün ortaya konulmasında belli başlı araçlar olarak kullandılar (Çakır, 1994). Kadın dergileri onlara, kendilerini birey olarak ifade etme, sorunlarını dillendirme ortamını sağladı. Kadınların yazma ürkekliğini, çekimserliğini gidermede, taleplerini iletmede ve sesini duyurmada önemli bir işlev gördü.[10] Kurdukları dernekler ise, bu bireysel talepleri örgütlü birliklere dönüştürmede, sorunların çözümünde, ortaya konulan önerileri uygulamaya geçirmede yardımcı oldu.

Kadınlar, o zamana değin giremedikleri mekânlara girebilme gücü kazanarak ve dolayısıyla bu mekânları değiştirerek, aynı zamanda, "toplumsal ve fiziksel mekânın yansımalılığı" terimiyle açıklanan olgunun (Cooper, 1997) bir örneği olarak, kim olduklarını yeniden tanımladılar. Burada bu konunun ayrıntısına girilmeyecek,

---

10) Osmanlı kadın dergilerinin makale ve yazar dökümüne göre sınıflandığı önemli bir çalışma için bkz. Toska vd., 1993.

sadece kadınların mekânsal sınırlanmaları üzerindeki görüşlerden örnekler verilecektir.

1868 yılında kadınlar için çıkarılmış olan ilk yayınlardan biri olan *Terakki Gazetesi*'nin sayfalarından birinde üç hanım imzalı bir yazı dikkatimizi çeker. O dönemlerde henüz kadınlar kendi isimlerini kullanma cesaretini gösteremiyorlardı. Okumuş Hanımlar, Üç Hanım, Mektepli Kız türünden takma isimleri seçiyorlardı. *Terakki Gazetesi*'ndeki yazıda, vapurlarda kadınlara ayrılan yerlerin kötülüğünden yakınılmış, erkeklerle aynı ücret ödendiği halde, bu hor görülmenin nedenini sormuşlardır (Çakır, 1994: 23).

Sınırlanmaktan bıkan kadınların toplumsal yaşama katılımla kastettikleri hem özel, hem de kamusal yaşamda belirleyici olmaktı:

> Acaba bu mevki-i ictimai nedir? Ve bizde nedir? Vapurlarda, tramvaylarda, mesirelerde ayrılan mevkileri mi murad ediyorlar? Her halde bundan bir şey anlamadığımızı ve büyük bir faide beklemediğimizi itiraf ederiz. Şüphesiz tiyatro da, konferans da, ders de tenvirde (gelişmeye) hizmet eder. Lakin bu nakıs (eksik), yarım bir tedbirdir... Bizim muhtaç olduğumuz ve anladığımız mevki-i içtimai, büsbütün başkadır. Ve onun istihsali için hemen bir hatve (adım) bile atılmamıştır. Bizim fikrimize göre, mevki-i ictimaiye malik olmak demek hayatına sahip olmak, hürriyet ve mesuliyet-i iktisadiyeyi ihraç eylemek, izdivaca, ne yaptığını bilerek ve kime vardığını anlayarak muvafakat etmek, kocasının evine çarşıdan ısmarlanmış koyun gibi götürülmemektir. (Cemil, 1914)

Kadınların gideceği, gezeceği yerlere getirilen sınırlama ve yasaklar da bir başka eleştiri hedefiydi: *Kadınlar Dünyası* dergisinin sahibi ve başyazarı Ulviye Mevlan'a[11] kulak verelim:

> Kadınları Şehzadebaşı gibi aydınlık ve inzibat memurlarının taht-ı nezaretinde bulunan bir caddeden geçmekten men ederek, arka ve karanlık sokaklardan tiyatrolara gitmekte mecbur etmek tasavvur edilen tehlikeleri def değil, teshil etmekte olduğu kanaatindeyiz. Bu memnu'iyet (yasaklama) olmasa, kadınlar zev-

---

11) Ulviye Mevlan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çakır, 1998 ve 2006.

celeriyle, biraderleriyle veya birer kurbu (arkadaşı) ile gezseler acaba daha iyi olmaz mı? Esasen kadınları ve erkekleri iki sürüye ayırıp tenha sokaklarda birbirinin peşine saldırmak, zan ederiz ki, edebi değil, aksini tevlid eder. (Mevlan, 1921:2)

Tramvay, tünel, vapur gibi toplu taşıma araçlarında kadınların erkeklerden ayrı tutulmaları eleştiri konusu oluyor, perdelerin kaldırılması isteniyordu. Medeniyet; insanlar arası ilişkilerle, yaşam biçimiyle, zihniyetiyle topyekûn bir değişim ve yapılanma olmalıydı:

Biz medeniyeti elbiseden, boya ve kozmetikten ibaret sayıyor ve o köhne âdetlerimizden ayrılamıyoruz. Halbuki medeniyet, maneviyatın, ilmin, fennin, bediatının inkişafı demektir. Medeni milletlerde bizde olduğu gibi adi meseleler, kadınların insanlardan ma'dud olup olmadıkları münakaşaları kalmamıştır. Rica ederiz, tramvayda perde, vapurda perde, tünelde perde, tiyatroda perde icat eden bir zihniyetin hükümran olduğu bir memlekette, tiyatro ve temsilin ne hükmü olabilir? Bu hali gören medeniler bize: 'Madem ki kadınlarla erkeklerinizi bir arada bulundurmayacak kadar ciddi bir terbiyeden mahrumsunuz, tiyatro sizin nenize gerek?' derseler ne cevap verebiliriz? (akt. Çakır, 1996: 172)

Öte yandan, dışarı çıkabilen kadınlar taciz edilmekten kurtulamıyorlardı. Kadınları canlarından bezdiren taciz olayları gazete ve dergi sayfalarında yer alıyordu. Tacizlerin boyutu, kadınların çarşaflarını kesmeye kadar varmıştı. İçişleri Bakanlığı'ndan bu konuda bir çözüm bulması istenmiştir. "Kadıköy Vapurunda Kadınlara Tecavüz", "Tünelde Kadınlara Tecavüz" türünden başlıklar kadın dergilerinin sayfalarında yer almış, çözümü kırbaç taşımaya kadar götürenler bile olmuştur:

Tanıdığım muteber ecnebi hanımlardan birinin büyük bir mağazaya girdiğini gördüm. 'Acaba zarif madam buradan ne alacak' diye düşündüm. Saika-i merakla bakıyordum... Orada hüsn-ü tabiatın hüsn-ü intihab edeceğine şüphe olmayan kıymettar eşya-

yı nefiseden birkaç parça mı alacak, yoksa tuvalet-i levazimenin en güzel ve en pahalılarından bir iki şey mi ayıracak? Hayır, kibar madam bunlardan hiçbirini yapmadı. Kalın, dayanıklı, darbesi kuvvetli, kısa bir kırbaç aldı. Merakım arttı. Madamın yanına sokuldum, selâmladım. Küstahlık ederek sordum: "Madam af buyurunuz, benim için pek ziyade merak-ı mucib oldu. Bu kırbacı ne yapacaksınız? Şöyle cevap verdi: –"Beyoğlu Caddesi'nde rahat yürümek için daima elimde bir kırbaç bulundurmaya muhtaç olduğumu anladım. Bu caddede yılışık, terbiyesinden çıkar, gelip geçen kadınlara sarkıntılık eder öyle erkekler var ki, bunlara bir kırbaç ile mukabeleden başka çere yok. Bakalım ilk tecrübe hangisine kısmet olacak?" ... Ecnebi madam böyle derse, bu tedbire müracaat ederse, biz Osmanlı (Müslüman) hanımlar mitralyözle mi sokağa çıkalım?..[12]

Sonuç olarak, kentsel mekân, toplumsal cinsiyet, sınıf ve din kimlikleri gibi özelliklerin konumlandığı yerdir. Mekân-insan ilişkisi ve buradaki yaşam pratikleri basit bir sonuç olmaktan öte, politik ve ekonomik sonuçları olan bir toplumsal belirlenmişlik halini ortaya koyar. Toplumsal cinsiyetle mekân arasındaki ilişki, zamanla cinsiyet rollerindeki ve tanımlarındaki değişime paralel olarak farklılaşabilir; kaynakları kullanabilme, etkinlik ve devingenlik gibi hallere etkide bulunabilir (A. Alkan, 2000 ve 2005; Mackenzie, 2002). Yukarıda çeşitli örneklerini gördüğümüz üzere, kadının devingenliğinin, yalıtma yoluyla katı bir biçimde denetlendiği Osmanlı toplumunda, kadınlar birçok dış mekânla, eril mekânlar olarak karşılaştılar. Bu mekânların çoğu kadınlara yasaklandı ya da buralara girişleri belli koşullara bağlandı, kadınlar üzerinde denetim kuruldu. Ancak yine de kadınların mekânsal hareketliliği önlenemedi; denetime direniş, kadınların özel'den başlayarak kamusal'a taşan etkinlik ve görünürlülüklerine paralel olarak gelişti.

Kentin mekânsal tarihi ile kadın tarihi iç içedir. Bu ilişkinin ekonomiyle, siyasetle, velhasıl tüm yönleriyle bağlantılandırılarak açığa çıkarılması oldukça önemli. Bu görevi ise, günümüzde fe-

12) *Kadınlar Dünyası*, "Havadis–i Dünya: Madamın Kırbacı", 1913, no.118.

minist araştırmacılarla akademisyenlerin[13] üstlenmiş olduğu görülüyor. Son yıllarda sayıları giderek artan çalışmalarla bu deneyimlerin farklı toplumlardaki zenginliği ortaya konuluyor.

Kaynakça

Akşit, Elif Ekin. (2005), *Kızların Sessizliği – Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Albayrak, Sadık. (1999), *60 Orijinal Belge Işığında Osmanlı'da Sosyal Yapı ve İstanbul*, İstanbul: Kiptaş Yayınları.

Alkan, Ayten. (2000), "'Özel Alan – Kamusal Alan' Ayrımının Feminist Eleştirisi Çerçevesinde Kentsel Mekân", *Kültür ve İletişim* 3(1), s. 71-95.

— (2005) *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Alkan, Mehmet. (1990), "Tanzimattan Sonra Kadının Hukuki Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine", *Toplum ve Bilim* Güz, s. 85-95.

Altınay, Ahmet Refik. (1930), *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı.*

— (yb. 1988) *HicriOn Üçüncü Asır'da İstanbul Hayatı*, 1786-1882, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Banoğlu, Niyazi Ahmet. (yay. haz., tarihsiz), "Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey", *Bir Zamanlar İstanbul, Tercüman* gazetesi, 1001 Temel Eser: 11.

Bondi, Liz & Joyce Davidson. (2005), "Situating Gender", *A Companion to Feminist Geography* (ed. Lise Nelson & Joni Seager), Blackwell Publishing.

Cemil, Nimet. (1914, 19 Temmuz), "Yarım Tedbirler", *Kadınlar Dünyası*, no. 152.

Connell, R.W. (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cooper, Barbara M. (1997), "Gender, movement, and history: social and spatial transformations in 20th century Maradi, Niger", *Environment and Planning D: Society and Space,* Vol.15.

13) Batı'da bu hat ağırlıklı olarak feminist coğrafyacılar kanalıyla kuruluyor. Detaylı bilgi için bkz. Nelson ve Seager, 2005, özellikle aynı kitapta Bondi ve Davidson, s.15-17.

Çakır, Serpil. (1994, 1996), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
— (1998), "Kadın Tarihinden İki İsim: Ulviye Mevlan, Nezihe Muhittin", *Osmanlı'dan Cumhuriyete Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar* (der. Hamdi Can Tuncer) İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
— (2006), Ulviye Mevlan (1893-1964), *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms. Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries* (ed. Francisca de Haan, Krassimira Daskalova & Anna Loutfi) Budapest & New York: CEU Press, 336-339.
— (2007a), "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", *Modern Siyasal İdeolojiler* (der. Birsen Örs) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 415-475.
— (2007b), "Feminism and Feminist History-Writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism", *Aspasia* (A Year Book) (ed. Francisca de Haan, Maria Bucur, Krassimira Daskalova) Vol. 1, Berghahnbooks, 61-83.
Çelik, Zeynep. (1986), *19.Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, çev. Selim Deringil, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Ellison, Grace. (der) (2001), *Zeynep Hanım Özgürlük Peşinde Bir Osmanlı Kadını*, İstanbul: Büke Yayınları.
Ergin, Osman Nuri. (1995 –yeni basım), *Mecelle-i Umur-u Belediye*, 2 C., İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayını.
Göçek, Fatma Müge ve Marc David Baer. (2000), "18. Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (der. Madeline C. Zilfi) çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Kadınlar Dünyası, "Havadis-i Dünya: Madamın Kırbacı", 1913, no.118.
Kandiyoti, Deniz. (1991), "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", *Women, Islam and the State* (ed. D. Kandiyoti) Philadelphia: Temple University Press.
— (1997a), "Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora vd., İstanbul: Metis Yayıncılık, s. 84-107.
— (1997b), "İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı bir Perspektif", *Cariyeler,...* içinde, s.108-132.
— (1997c), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler", *Cariyeler, ...* içinde, s. 202-221.
Koçu, Reşat Ekrem. (1958), *Tarihimizde Garip Vakalar*, İstanbul: Varlık Yayınları.
Mackenzie, Suzanne. (2002), "Kentte Kadınlar", *Yirminci Yüzyıl Kenti* (der. ve çev. Ayten Alkan ve Bülent Duru) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
Mevlan, Ulviye. (1921), "Pek Gülünç Oluyoruz", *Kadınlar Dünyası, no. 194 /15,* s. 2-3.

Mintzuri, Hagop. (1998, 3.b.), *İstanbul Anıları 1897-1940*, çev. Silva Kuyumcuyan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Najmabadi, A. (1991), "The Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* (ed. D. Kandiyoti) Philadelphia: Temple University Press.

Nelson, Lise & Joni Seager. (ed.) (2005), *A Companion to Feminist Geography*, Blackwell Publishing.

Pateman, Carol. (1988), "The Fraternal Social Contract", *Civil Society and the State*, (ed. J.Keane) London: Verso.

Pierce, Leslie. (2002), *Harem-i Hümayun*, çev. Ayşe Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

"Prenses Seniha'nın Yedi Mektubu", çev. Orhan Yüksel, *Hayat Tarih Mecmuası*, Ekim 1971.

Tarih Toplum (Mart 1984), "Osmanlı Toplum Yaşayışı ile İlgili Belgeler, Bilgiler".

Toska, Zehra vd. (yay. haz.) (1993), *İstanbul Kütüphanelerinde Eski Harfli Kadın Dergileri Bibliyografyası*, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Tuğlacı, Pars. (1984), *Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, C.1, İstanbul: Cem Yayınevi.

Walby, S. (1990), *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Oxford University Press.

Yuval Davis, N. & F. Anthias. (ed.) *Woman-Nation-State*, Londra: MacMillan, 1989.

KONUTTA MEKÂNSAL ORGANİZASYON VE TOPLUMSAL CİNSİYET: YİRMİNCİ YÜZYIL ANKARA APARTMANLARI

YASEMİN İNCE GÜNEY*

Giriş

Yirminci yüzyılda Türkiye'de konut kültürünün değişiminde rol oynayan en önemli etmenlerden biri geleneksel konutların yerini apartmanlara bırakmasıdır. Apartmanlaşma sürecinde, hem konutu oluşturan mekânlar hem de bu mekânlarda geçen yaşam değişime uğramıştır. Türkiye'de ilk apartmanlar ondokuzuncu yüzyılın sonlarında İstanbul'da görülmeye başlamış olsa da, cumhuriyetin ilanını takiben başkent olan Ankara kenti, İstanbul ve İzmir ile beraber apartmanlaşmanın geliştiği en önemli kentlerimizden biri olmuştur. Kemalist rejim, yeni Türk ulusu için bahçe içinde villa tarzı konutları uygun görse de, Ankara'da yaşanan yoğun konut sıkıntısı apartmanların yapılmasına neden olmuştur. İstanbul'dan yeni başkente taşınan çok sayıda bürokrat ve askerî görevli ailelerin, o dönemde kira-evleri olarak bilinen apartman konutlarında yaşamaya başlamaları ile apartmanda yaşam çok kısa bir sürede popüler olmuş, yirminci yüzyılın modern yaşam biçimi olarak gazete ve dergilerde ilan edilmeye başlanmıştır (Ünsal, 1939; Ziya, 1931).

Batı'da sosyal konutlar olarak öne çıkan apartmanlara karşılık Türkiye'de apartmanlar farklı bir anlam ve değer kazanmıştır: Ataerkil ailenin geleneksel iki katlı bahçe içindeki konutlarda yaşamına koşut olarak, modern yaşam çekirdek ailenin apartman konutlarında yaşamıyla özdeşleşmiştir (Güney, 2006). Günümüz apartmanları çok farklı biçim, büyüklük ve kalitede inşa edilmiş olsalar bile,

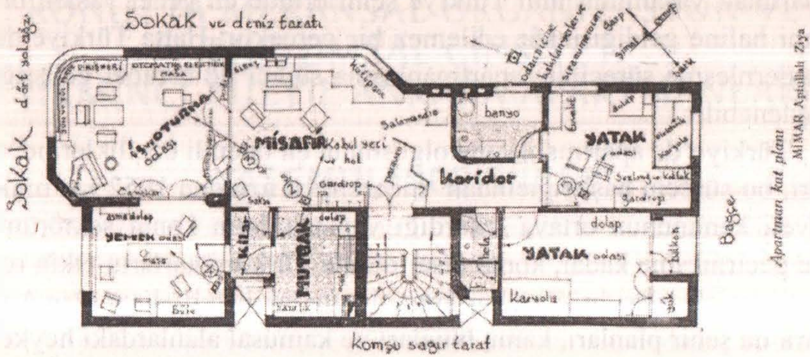
(*) Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Mimarlık Bölümü.

apartman yaşamının tüm Türkiye şehirlerinde en genel yaşam biçimi haline geldiği inkâr edilemez bir gerçektir. Hatta Türkiye'de modernleşme sürecinin, apartmanlaşma süreci ile beraber geliştiği söylenebilir.

Türkiye'de apartmanlaşma olgusunun en önemli özelliklerinden biri, bu sürecin başlangıcından itibaren, en azından 1952 kat mülkiyeti kanununun ortaya çıkardığı yap-satçıların konut sektörünü ele geçirmesine kadar, konut tasarımında Türk mimarların etkin rol oynamış olmalarıdır. Cumhuriyetin ilanını takiben başkent olan Ankara'da şehir planları, kamu binaları ve kamusal alanlardaki heykel tasarımları için yurtdışından gelen ya da getirilen mimar ve sanatçılar görevlendirilirken, yaşanan mesken sıkıntısına cevap verecek konutlar, hem villa hem kira-evleri olarak, az sayıdaki Türk mimarlar tarafından tasarlanmıştır (Tümer, 1998).

Aralarında Mimar Kemalettin, Arif Hikmet Koyunoğlu, Mimar Refik, Mimar Hamit, Mimar Halim, Bekir İhsan Ünal, Seyfi Arkan, Nizamettin Doğu, Zeki Sayar ve Abidin Mortaş'ın olduğu Türk mimarlar, yeni oluşan mimarlık dergilerinde, özellikle Ankara kentinde ve diğer büyük kentlerde yaşanan yoğun konut sıkıntısının farklı boyutlarından, yeni Türk ulusu için uygun olabilecek apartman tasarımlarının nasıl olması gerektiği konusuna ve hangi teknolojilerin apartmanlarda yaşamı kolaylaştırdığına kadar farklı konuları tartışmışlardır (Mortaş, 1946; Sayer, 1946; Ünsal, 1939; Ziya, 1941). Ayrıca, bu dergilerde bazen idealize edilmiş (Şekil 1), bazen uygulanmış, bazen de üniversitelerde Bruno Taut gibi ünlü hocalardan ders almış öğrencilerin tasarladıkları apartman konutlarının planları da yayımlanmıştır. Modern çağa ayak uydurmaya çalışan modern Türkiye'de, yeni Türk evinin nasıl olması gerektiği tartışmaları, geleneksel Türk evlerinin detaylı olarak araştırılıp kendine has karekterinin incelenmesine de yol açmıştır (Akok, 1951; Berk, 1951; Eldem, 1954; Eser, 1955; Kömürcüoğlu, 1950; Tomsu, 1950).

Apartmanlaşma sürecinin ve apartmanda yaşamın incelenmesi ilk kez 1970'lerde gecekondu yerleşmelerindeki toplumsal sıkıntıları inceleyen sosyolojik çalışmalar kapsamında (Doğan, 1974; Kan-



Şekil 1. İdealize edilmiş bir apartman konutunun planı, Abdullah Ziya, Mimar, 1931

diyoti, 1977; Krakakis-Smith ve Fisher, 1975) ve 1980'lerde, erken cumhuriyet dönemi mimarlığını inceleyen tarihsel çalışmalar dahilinde (Aslanoğlu, 1980; Kuban, 1985; Nalbantoğlu, 1984; Sözen, 1985) irdelenmiştir. Sonraki yıllarda apartmanlarda yaşama odaklı, bu yaşamın farklı boyutlarını sorgulayan çalışmalar da yapılmıştır (Ayata, 1988; Ayata ve Ayata, 1996; Güney, 1997; İmamoğlu, 1988; İmamoğlu ve İmamoğlu, 1996). Apartmanlaşma ve apartmanda yaşam, 1920-1950 yılları arasında erken cumhuriyet döneminde yaşanan yoğun toplumsal değişiklikler nedeniyle bu dönemde yaşanan sosyal ve mekânsal farklılaşmaları inceleyen çalışmalar kapsamında da irdelenmiştir (Bozdoğan, 2001; Kezer, 1998; Nalbantoğlu, 1993; Sarıoğlu, 2000; Tankut, 1993). Bu çalışmaların çoğunda, genç cumhuriyet yönetimi tarafından arzulanan modern hayatı oluşturacak sosyal ve mekânsal düzeni, uygulamaları ile tüm dünyaya ve Türk halkına tanıtacak "geleceğin şehri" olarak kurgulanan Ankara kenti paradigma olarak ele alınmıştır. Erken cumhuriyet dönemi sonrası sosyal ve mekânsal değişimler ise eleştirel bir yaklaşımla çalışılmaya henüz başlanmıştır (Cengizkan, 2000).

Türk apartmanlarındaki mekânsal organizasyonu inceleyen son dönem çalışmaları ise bazen sadece erken cumhuriyet dönemi ile sınırlı kalmış ve mekânsal organizasyonu sadece farklılaşan işlevler olarak incelemiş (Özmen ve Başkaya, 1997) bazen de yüzyılı aşkın

bir süreyi anlamak için dokuz tane gibi çok kısıtlı sayıda örneklem üzerinden yorum yapmaya çalışmıştır (Toker ve Toker, 2003). Cinsiyet, konut ve mekân üzerinde yapılan çalışmalar ise daha çok geleneksel evler üzerinden ve genelde kadının ev içindeki rolü ön plana çıkartılarak yapılmıştır. Örneğin, Baran ve Yıldırım (2005) geleneksel Urfa evlerinde kadın mekân etkileşimini araştırırken, Dalkılıç ve Halifeoğlu (2005) farklı kültürelerin bir arada yaşadığı Mardin iline bağlı Midyat ilçesinde geleneksel konutların ve kentsel dokunun oluşumunda farklı kültürelerde kadınının toplumsal statüsünün etkisini incelemişlerdir. Bu çalışmalara diğer bir örnek, Halifeoğlu ve Dalkılıç (2005) tarafından yapılan geleneksel Diyarbakır kent dokusunda kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet bağlamındaki yerlerinin izlerinin araştırılmasıdır. Diyarbakır kent örneği ayrıca, kadının cinselliğinin ve mahremiyet duygusunun etkileşimi bağlamında Kejanlı (2005) tarafından da irdelenmiştir.

Doktora araştırmalarıma (Güney, 2005) dayanarak hazırlanan bu çalışmada, yirminci yüzyılda Ankara'da yapılan apartmanlardan 108 adet örnekler incelenmiş ve bu konutların mekânsal örgütlenmelerinde gözlenen farklılaşmalar toplumsal cinsiyet bağlamında irdelenmiştir. Ankara konut kültüründeki değişimler, hem hane halkının günlük hayatı hem de konuttaki yaşam alanlarının mekânsal değişimleri olarak iki farklı başlık altında incelenmiştir. Konutta süren günlük hayatı anlamak için resmî, popüler ve profesyonel basında yer alan yazılı ve görsel kaynaklar incelenmiş, belli dönemlere ait otobiyografiler, günlük ve romanlar araştırılmıştır. Ayrıca, son zamanlarla kısıtlı olsa da, ulusal veya uluslararası desteklerle yürütülen, toplumun genel görüşünü araştırıp yayımlayan raporlar da incelemeye dahil edilmiştir. İncelenen 108 apartman konutuna ait planların çoğu daha önce yayımlanan kaynaklardan, bazıları da Ankara Büyükşehir Belediyesi Arşivi'nden elde edilmiştir. Takip eden bölümlerde, önce konut kültürünü etkileyen sosyal değişimler, sonra da apartman planlarının mekânsal örgütlenmelerindeki farklılaşmalar sunulmuştur.

Konut Kültürünü Etkileyen Sosyal Değişimler

Toplumların modernleşme sürecinde yaşanan en önemli değişimler belki de kamusal alanda yaşananlardan çok, özel yaşamın simgesi olan konut içinde yaşananlardır. Özellikle Müslüman toplumların modernleşmesinde ev içindeki özel hayatın değişimi en sancılı süreçlerden biri olarak tanımlanır (Göle, 1992; El-Rafey, 1992; Mazumdar ve Mazumdar, 1989, 2001; Kandiyoti, 1995; Al-Kodmany, 2000). Türkiye'de bu süreç, 1800'lerin sonlarında Genç Türkler'in Osmanlı'da, yönetimde ve ailede, ataerkil yapıya karşı direnmeleri ile, diğer Müslüman ülkelere göre çok daha erken başlamıştır. Batı ile temasların artması sonucu oluşan bu ilk modernist reformcular geleneksel evlilik yöntemlerini eleştirmiş, ailelerin ayarladığı evlilikleri sevgisiz bir hayata zorunlu kalmak olarak nitelendirerek çekirdek aileyi oluşturacak bireylerin evlenmeden önce birbirlerini tanımaları ve anlaşmaları gerektiğini savunmuşlardı (Bozdoğan, 2001; Kandiyoti, 1995 ve 1997). Evli çiftler, aile büyüklerinden otonomi kazanmış çekirdek aile olarak çocuklarını da kendileri yetiştireceklerdi. Behar ve Düben'in çalışması (1991) on dokuzuncu yüzyılın sonlarında İstanbul'da yaşayan ailelerin çoğunluğunu çekirdek ailelerin oluşturduğunu göstererek bu değişim sürecinin İstanbul'da çok hızlı yaşandığına işaret eder.

Ataerkil aileden kopmuş çekirdek aile olarak yaşamak hem kadın hem erkek için ailede farklı rol ve görevlerin üstlenilmesi gerekliliğini de beraberinde getiriyordu: Bundan böyle, ev geçimini sağlamak aile babasının göreviydi ve kadın da evlilik hayatında sadece ev içi üretimle sınırlı kalmadan erkek için entelektüel anlamda bir arkadaş, bir eş olabilmeliydi. Çekirdek ailede farklılaşan cinsiyet rollerinin yanı sıra ev içi mekânlar da farklılaşmaktaydı. Yurtdışından getirilen mobilyalarla geleneksel konutlardaki çok fonksiyonlu mekânlar artık sabit bir işleve ayrılmaktaydı. Erkekler iş odalarında, küçük ve büyük salonlarda kabul ediliyorlardı. Eve gelen ziyaretçilerin kabul edildikleri bu mekânlar, ev içinde en kamusal alanlar olarak işlev görürken diğer mekânlar da mahrem alan olarak yeniden tanımlanıyordu. Evin en mahrem mekânı, içinde bir karyolanın bulunduğu ebeveyn yatak odası idi.

Genç Türkler ve diğer modernist reformcular, insanların oturup kalkmalarından yemek yemelerine ve kıyafetlerine kadar her davranışın Batılı modern normlara uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerektiğine inanmışlardı. Bu doğrultuda, kurulacak yeni sosyal düzeni açıklayan, Batı'dan alınan sosyal normların nasıl uygulanması gerektiği konularını işleyen pek çok kitap yayımlandı. Bu kitaplardan biri, Ahmet Mithat Efendi'nin 1894 yılında basılan *Avrupa Âdâb-ı Muaşereti yahûd Alafranga* isimli çalışmasıdır (Meriç, 2000). Ahmet Mithat bu çalışmasında hangi odalarda hangi eşyaların kullanılması gerektiğinden, ev içinde nasıl hareket edilmesi gerektiğine kadar pek çok konuda açıklama getirmiştir. Örneğin, eskiden gün boyu oturma odası olarak işlev gören odalarda, geceleri yüklüklerden çıkarılan yatak ve yorganlar kullanılarak uyumak artık uygun değildir. Alafranga usülde 'yatak odası' olarak adlandırılan işleve sabit bir oda ayrılması gereklidir. Ayrıca, Ahmet Mithat'ın gece yatılan yatağın gündüz ortada kalmasının ve eve gelen insanların bu yatağı görme olasılığı bulunmasının verdiği rahatsızlığı ortadan kaldırmak için yatak odası kapısının hemen girişine bir paravan yerleştirilebileceğini belirtmesi bu fiziksel değişimlere uyum sağlanması konusunda sıkıntıların varlığına işaret eder.

Toplumda yaşanan değişimlere yol göstermesi açısından önemli olan Ahmet Mithat Efendi'nin kitabını, 1911 yılında askerî personel için Matbaa-i Askeriyye tarafından basılan *Usül ve Âdâb-ı Muaşeret* adlı kitabı ve 1913 yılında Lütfi Simavi'nin *Teşrifat ve Âdâb-ı Muaşeret* adlı kitabı takip eder. Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra da âdâb-ı muaşereti tanıtan, alafranga normların nasıl uygulanması gerektiğini anlatan kitaplar basılmaya devam etmiştir. 1926 yılında Harbiye Vekâleti Teşrifat Umum Müdürü Safveti Ziya'nın *Âdâb-ı Muaşeret Hasbihalleri* adlı kitabı ve Abdullah Cevdet'in 1927 yılında yayımlanan *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muaşeret Rehberi* isimli kitabı bu yayınlara sadece iki örnektir (Emiroğlu, 2001).

Cumhuriyet Türkiye'sinde âdâb-ı muaşeret kurallarını öğrenmek ve bunlara uygun modern bir hayat yaşamak, kamunun gündeminde tartışılan en önemli hususlardan biri haline gelmiştir. Abdullah Cevdet'in kitabında belirttiği gibi, toplumun üst kesimi de bu değişim

sürecinde kendi yaşam tarzları ile halka âdâb-ı muaşereti tanıtmak zorundadırlar. Özellikle Ankara'ya taşınan üst düzey askerî ve sivil yöneticilerin ailelerinin yaşamları bu yeni modern hayat tarzının topluma tanıtılmasında etkin rol oynamıştır (Bozdoğan ve Kasaba, 1997). Toplumun farklı grupları arasında oluşan bu diyalog, en etkili şekilde Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun erken cumhuriyet dönemi Ankara'sını anlatan romanında gözler önüne serilmiştir: Ankara Palas'ta yapılan balo davetlerine katılan üst düzey yöneticilerin eşleri ile otele girişleri, neler giydikleri, nasıl davrandıkları ve yaptıkları danslar, meraklı Ankara halkı tarafından otelin kapısında bekleşerek, itişip kakışarak seyredilmiştir (Karaosmanoğlu, 1964).

Modern hayat yaşayan yeni bir Türk insanı yaratma arzusu aslında Kemalizm'in çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma arzusunun bir parçasıdır. Bu arzuya ulaşmak için, Osmanlı yönetimi ve Osmanlı geçmişi ile ilgili tüm bağları kopartmanın ve yeni düzeni sağlayacak idari ve sosyal yapının oluşturulması gerektiğine inanan genç cumhuriyet, modern mimariyi de bu amaca yönelik kullanmıştır (Bozdoğan, 2001; Bozdoğan ve Kasaba, 1997; Kezer, 1998; Mardin, 1997). Modern mimari, gerek kübik villaları ile gerek kira-evleri olarak adlandırılan apartmanları ile modern hayatın, konforun ve sosyal statünün simgesi haline gelmiş, popüler yayın organları tarafından olduğu kadar yönetimin çıkardığı propoganda yayınları ile de halka tanıtılmıştır.

Sunulan bu yeni hayat tarzında ev içi yaşamı organize eden kadınlara önemli bir görev verilmiştir. Kadınlar, ev işlerinde bilimsel ve rasyonel bir yaklaşımla verimliliği artırmayı hedefleyen Taylorizm prensiplerini uygulayan çağdaş bir ev hanımı olmalıdırlar (Göle, 1992; Kandiyoti, 1995). Taylorizm prensipleri ile, her alanda olduğu gibi ev işleri de daha verimli hale getirilerek kadınların başka işlerle uğraşması için zaman kazanmalarını hedeflenmiş, hem dışarıda çalışan kadın için hem de ev hanımları için bu ekstra zaman kazanımının önemli olduğu düşünülmüştür. Ev hanımı adayları olarak görülen genç kızlara bu bilimsel yaklaşımların öğretilmesi için 1928 yılı sonlarında açılan Kız Enstitülerinde, yemek pişirmeden çamaşır ve bulaşık yıkamaya, ütü ve çocuk bakımına kadar tüm

ev işlerinde uygulanması gerekli görülen 'asri' (çağdaş) ve 'fenni' (bilimsel) metodlar öğretilmiştir (Bozdoğan, 2001). Okul yaşının üstündeki kadınlar için de Akşam Kız Sanat Okulları devreye girmiştir. Genç kızlar için ayrıca, onları çağdaş hayata hazırlayacak yeni sosyal normları anlatan kitaplar yazılmıştır. Örneğin, 1932 yılında Erenköy Kız Lisesi Felsefe ve İçtimaîyat Muallimi Feliha Sedat'ın yayımladığı *Genç Kızlara Muâşeret Usülleri* adlı kitabın amacı "yeni hayatın zarüretlerinden biri" olan yeni sosyal normları açıklamaktır (Emiroğlu, 2001).

Konut içinde bu prensiplerin etkisi kendisini özellikle modern mutfak tasarımında göstermiştir. Apartman konutlarının mutfakları, 1938 yılında, Güzel Sanatlar Akademisi'nde ders vermek üzere Türkiye'ye çağrılan ve 1938-40 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev yapan Avusturyalı modern mimar Margarete Schütte-Lihotzky'nin Taylorizm prensiplerine dayanarak hazırladığı Frankfurt Mutfağı (Şekil 4) örnek alınarak tasarlanmıştır (Bozdoğan, 2001). Schütte-Lihotzky'nin Frankfurt kentinde yapılacak *Römerstadt* sosyal konutları için 1926 yılında tasarladığı, modern mutfağın öncüsü olarak bilinen ve 'ev-kadınının laboratuarı' olarak da adlandırılan Frankfurt Mutfağında, gerekli olan minumun alan en etkin ve konforlu şekilde tasarlanmıştır.

Kadınların ev hanımı rolleri dışında toplumda profesyonel roller üstlenerek sahip olduğu hak ve görevlerin değişimine yol açan sürecin hazırlıkçısı da hiç şüphesiz eğitim olmuştur. 1863'te Abdülaziz'in açtırdığı öğretmen okulu, önceleri sadece burjuva sınıfı kökenli kızlar yararlanabilse de, kızlar için açılacak okulların ilki olmuştur (Abadan-Unat, 1982). Ayrıca, üst sınıf ailelerin kızları Osmanlı'nın son döneminde açılan bu okulların dışında Avrupa'dan getirilen özel hocalar tarafından da eğitilmişlerdi. Türkiye'de üst sınıflardaki bu eğitimli kadınların profesyonel hayata atılmaları diğer ülkelere göre çok daha hızlı gelişmiştir. Cumhuriyet öncesinde I. Dünya Savaşı nedeniyle boşalan kadrolara getirilmeleri ile kadınlar ilk kez eve ekmek getiren bir rol üstlenmişlerdi (Abadan-Unat, 1982). Kadınlar silah, gıda ve tekstil fabrikalarında, posta idaresi, yerel kamu yönetimi ve hastanelerde görev almışlardı.

Cumhuriyetin ilanından sonra işçi statüsünde çalışan kadınlar görevlerini savaştan dönen erkeklere teslim etmek zorunda bırakılırken, çok çabuk genişleyen idarede doldurulması gerekli eksik kadrolara üst sınıftan eğitimli kadınların alınmak istenmesi kadınların profesyonel hayata atılmalarını hızlandırmıştır. Her ne kadar sınıfsal farklılaşmalar beraberinde gelse de, bu gelişme kadınların kamusal alanda yer edinmelerini yasal hale getirmiştir (Kandiyoti, 1995). Ancak, kadınların iş hayatına atılmaları, ev içinde cinsiyet rollerinde bir değişme ya da iş bölümü anlamına gelmemiştir. Büyük kentlerde ev dışında profesyonel işlerde çalışan kadınlar, kendilerine ev işlerinde yardımcı olmaları için alt sosyo-ekonomik gruptan kadınları çalıştırmışlardır. Erken cumhuriyet döneminde çoğu zaman evde yaşayan bir hizmetçi olarak alınan yardım sonraki yıllarda dışardan gelip giden bir hizmetliye dönüşmüştür.

Cinsiyet rollerinde değişimleri hazırlayan bu gelişmelerin toplumun diğer kesimlerine yayılması ancak 1950'lerden sonra gerçekleşebilmiştir. 1950'lerden 1980'lere kadar süren dönem, toplumun geleneksel tarımsal yapıdan modern endüstri toplumuna geçiş sürecini kapsar. Bu dönemde yaşanan temel yapısal değişimler arasında hızlı kentleşme, endüstrileşme, okur-yazar oranının artması, devlet destekli dış göçün artması, orta sınıfın genişlemesi ve gazete, radyo ve televizyon gibi iletişim araçları sayesinde artan haberleşme sayılabilir (Bozdoğan ve Kasaba, 1997; Kıray, 1991; Zürcher, 1993). Ayrıca, yeni politik düzen ülkeyi yurtdışındaki gelişmelere açarak yeni ekonomik ve kültürel perspektiflerin de oluşumunda etkili olmuştur.

Bu dönemde en önemli gelişmelerden biri de Türk-Amerikan ilişkilerinin ekonomik, sosyo-kültürel ve entelektüel alanlarda başlamasıdır. Bu yeni ilişkileri belki de en iyi yansıtan örneklerden biri *Turkey: Nation in Transition* (1962) isimli Amerikan yapımı bir belgeseldir. Belgeselde, Türkiye'de yaşanan gelişmeler ve özellikle toplum yapısındaki farklılaşmalar ile değişen cinsiyet rolleri işlenmiştir. Kadınların değişen rollerini anlatmak için fabrikalarda ve hastanelerde erkek çalışanların yanında türbansız ve güleryüzle çalışan kadınlar gösterilmektedir. Akşam olduğunda çekirdek aileyi

oluşturan çiftler, yeni modern kıyafetleri ile modern apartman konutlarının modern mobilyalarla döşeli salonlarında ziyaretlerine gelen arkadaşları ile bir yandan sohbet etmekte bir yandan sigaralarını içmektedirler.

1980'lerden sonra liberal pazar ekonomisinin kabul edilmesi, 1950'lerde sadece toplumun üst tabakasına ait olan tüketici toplum yapısının kitlelere yayılmasında etkin rol oynamıştır. Gelişen kitle iletişim ve haberleşme araçları, diğer adı ile bilişim teknolojileri sayesinde hareketlenen globalleşme süreci de toplumun hayat tarzıyla değer yargılarının yeni boyutlar kazanmasına olanak sağlamıştır (Pope ve Pope, 2000; Zürcher, 1993). 1960'larda kullanıcıların statülerini belirleyen eşyalar Avrupa'dan ithal edilmiş perdeler, yatak örtüleri, koltuklar olurken, 1970'lerle beraber statü ayrımını televizyon, buzdolabı, mikrodalga fırın ve müzik çalar gibi elektronik aletler sağlamaya başlamıştır. 1970'lerde evinde televizyon olan hane oranı %2 iken 1980'lerde bu oran %88'e yükselmiştir. Televizyonun, daha önce dünyadan kopuk yaşayan küçük bir Anadolu köyünde dünya bakışı ve hayat tarzı üzerinde etkisini 2001 yapımı *Vizontele* isimli filmi çarpıcı olarak gösterirken, Ayfer Tunç'un *70'li Yıllarda Hayatımız* adlı eseri de kent ve kasabalarda televizyonun ev içinde salonların kullanımının ve misafir ağırlama alışkanlıklarının nasıl değiştiğini anlatan çarpıcı örneklerdir.

Tüketici toplum yapısının oluşumu, tüketici değerlerini anlamak için yapılan pazarlama araştırmalarını da beraberinde getirmiştir. Örneğin, 1981 yılında kurulan ESDA şirketinin, en büyük konut kooperatiflerinden Kent-Koop'un isteğiyle, Ankara'nın batısında oluşturulacak Batıkent yerleşmesi için popüler kültürün isteklerini anlamaya yönelik yaptırdığı pazar araştırması bu alanda bir ilktir. Gelişen pazar araştırmaları ve beraberinde oluşturulan reklamcılık hizmetleri sadece medya için bir kazanç olmaktan öte, toplum için yeni hayat biçimleri, yeni değerler ve yargılar yansıtarak topluma ilham vermiştir.

Sayıları gittikçe artan çalışan kadınların ev ekonomisine getirdikleri desteğin yanı sıra anında sıcak su, dondurulmuş gıda gibi gelişmeler de günlük hayatın değişim sürecini hızlandırmıştır. Ayrı-

ca, bu dönemde çocukları, büyük şehre okumak veya çalışmak için göç gibi, ailelerinin yanından daha erken yaşta ayrılmaya zorlayacak nedenler ve fırsatlar oluşmaya başlamıştır. Bu değişim, 1980 sonrası toplu konutlarında farklı hanelerin ihtiyaçlarını karşılayacak farklı apartman tiplerinin oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Günümüzde, küreselleşen dünyanın etkisi ile değişen yaşam biçimleri konutların da yeni ihtiyaçlara cevap vermek için farklılaşmasını gerektirmektedir. Apartman konutlarının tasarımlarının incelenmesi konut mekân örgütlenmesinin, ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren yaşanan bu sosyal değişimlerle nasıl bir diyalog içinde olduğunu daha net ifade edebilecektir. Bu da bir sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.

Apartman Planlarının Mekânsal Analizi

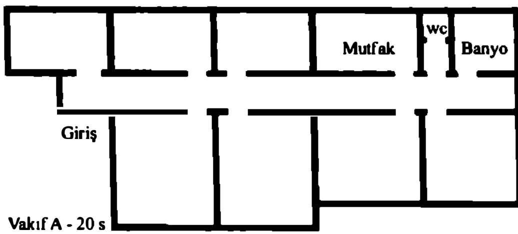
Konutlar, hem tasarımları hem de kullanım biçimleri ile ait oldukları toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını yansıtırlar. Toplumsal yapı ve bu yapının gerektirdiği cinsiyet rol ve ilişkileri, konutta hane halkı üyeleri arası ilişkilerden hane halkı ile ziyaretçiler arası ilişkilere kadar, gündelik hayatın nasıl geçmesi gerektiği hususunda en etkin rol oynayan kriterlerden biridir. Toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin mekânsal olarak düzenlenebilmesinde ise, konut içinde yer alan mekânların birbirleri ile ve konutun da dışarısı ile ulaşılabilirlik ve görsellik açısından nasıl ilişkilendirildiği, bir diğer deyişle örgütlendiği, kritik rol oynar. Bu örgütlenmede temel hedef, toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin gerektirdiği farklı mahremiyet durumlarının sorunsuzca oluşabilmesini sağlayabilmektir. Mahremiyet olgusu, bir veya birden çok insanın, diğer kişi ve gruplarla görsel, işitsel ve duyumsal ilişkilerini kontrol etme yetisi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin hane halkının gündelik hayatına yansımasının mekânsal ifadesinde, konutu oluşturan mekânların hangi potansiyel mahremiyetleri oluşturabilmek üzere tasarlandığı incelenebilir. Bu potansiyel mahremiyet durumlarının hangi mekânsal örgütleme biçimleri ile oluşturulduğunun anlaşılmasıysa bize tam da bu toplumsal cinsiyet

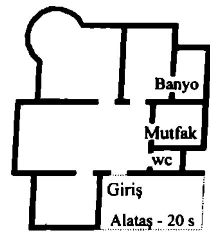
ilişkilerinin nasıl kurulması, rollerinin nasıl oynanması gerektiğini ifade eder.

Toplumsal yapının değişimi, konutta mekânsal örgütlenmeden konut mekânlarına ve bu mekânlarda kullanılan eşyalara kadar değişimin de habercisidir. Yirminci yüzyılda Türkiye'de yaşanan apartmanlaşma sürecinde konut içi mekânların örgütlenmesinde gözlenen farklılaşmalar bu süreçte değişen toplum yapısını anlamak için bize ipuçları verebilir. Bu bölümde, bu uzun zaman dilimini kapsayan 108 apartman planının incelenmesi sonucu gözlenen mekânsal değişimler, toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında irdelenmiştir. 1920'lerden 1990'ların sonuna kadar tasarlanan apartmanlar 10 yıllık zaman dilimlerine ayrılarak incelenmiştir.

Ankara'da, 1920'li yıllarda tasarlanan ilk apartmanlar, geleneksel konuttan apartman konutuna geçiş aşaması olarak da nitelendirilebilir. Bu dönem apartman konutlarının plan çizimlerinde, 19. yüzyılın sonuna doğru oluşmaya başlayan ve odalar arası işlevsel farklılaşmayı ifade eden yemek odası, yatak odası gibi tanımlamaların bulunmadığı, mutfak, banyo ve tuvalet mekânları hariç tüm mekânların "oda" olarak adlandırıldığı gözlenmiştir. Her konutta tuvalet ve banyo ayrı mekânlar olarak bulunur. Sadece yıkanmak ve çamaşır yıkamak için kullanılan banyolara girişin, bazen tek bir yatak odasından yapılması, bu mekânın geleneksel konutta bulunan gusülhanelere benzer bir yaklaşımla tasarlandığını gösterir. Çoğu örnekte banyo mekânlarına giriş, orta hol ya da koridorlardan yapılırken bazı ender örneklerde hem yatak odasından hem de ara holden geçiş verilmiştir.

Bu apartmanlarda, konutu oluşturan tüm mekânların, konuta girişte yer alan ve bazen koridor bazen de hol olabilen ortak bir mekâna açılmaları dikkat çekicidir (Şekil 2). Ortak mekâna açılan odalardan oluşan bu organizasyon şeması, aşırı basitliği nedeni ile, dönemin önemli mimarlarından yoğun tepki almıştır. Örneğin Vedat Tek, "yataklı tren kabini düzeni" olarak tanımladığı bu mekânsal örgütlenmenin konutta yaşanan hayata uymadığını savunmuştur (1999). Bu tepkilerin en önemli nedenlerinden biri dış mekândan konut içi mahrem alanlara ulaşımda gerekli ara mekânların bulun-

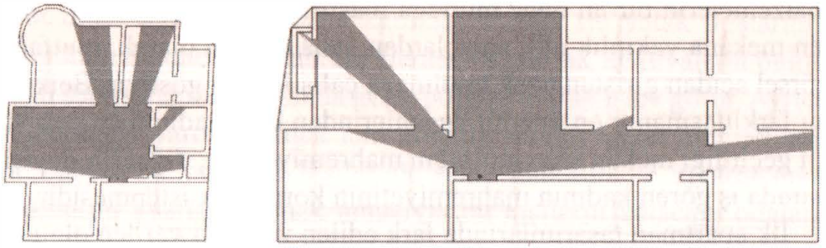




Şekil 2. 1920'lı yıllardan
1. Vakıf Apartmanı (sol) ve Alataş Apartmanı (sağ) planları

mamasıdır. Geleneksel konutlarda kamusal dış mekândan ev içi mahrem alanlara ulaşırken, sokaktan bahçe / avlu kapısı aracılığı ile önce bahçe veya avluya, buradan merdiven aracılığı ile üst kat sofasına ve sofadan da odalara ulaşım sağlanır. İlk apartmanlarda konut giriş kapısı, kamusal dış mekân karakterindeki apartman kat holü ile ev içi gündelik hayatın geçtiği mahrem alan olan sofayı ayıran yegâne eleman olarak, toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin gerektirdiği ev içi görsel mahremiyeti oluşturamadığı için yetersiz kalmıştır.

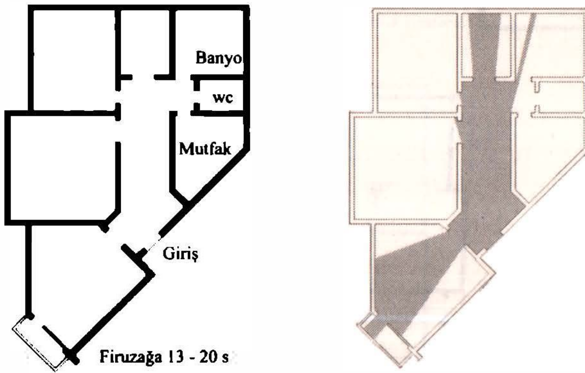
İlk apartmanların mekân düzeni, giriş kapısı açık olduğu sürece ev içinde oluşan tüm hareketliliğin gözlem altında kalmasına neden olduğu için, diğer bir deyişle konut için gerekli görsel kontrolün sağlanamamış olması nedeni ile, mahremiyet duygusunu zedeler bir yapıdadır. Şekil 3'te bu dönemden iki apartman konutunun planları üzerinde, konuta giriş noktasında durulduğunda bakış açısı içinde kalan alanlar taralı olarak gösterilmiştir. Bu figürden de anlaşılabileceği gibi, dış mekânı konuttan ayıran kapı açıldığında evin tüm mekânlarının en az bir kısmı görsel alan içinde kalmaktadır. Örneğin giriş kapısı açıkken banyodan çıkan birisinin odasına giderken kapıda duran yabancı tarafından görülmesi kabul edilir bir durum değildir. Alataş Apartmanı'nda (Şekil 2) olduğu gibi, bu dönem konutlarının bazılarında banyonun yatak odalarından birine direk açılması bu sorunu ortadan kaldırmak için önerilmiş olabilir. Ayrıca, Abdullah Ziya'nın 1931 yılında tasarladığı örnek apartman planı incelendiğinde (Şekil 1) bu sorunun farkında olduğu ve çözmeye



Şekil 3. 1920'li yıllardan Alataş (sol) ve Işık (sağ) Apartmanlarında girişten bakışta gözlenen alanlar

çalıştığı anlaşılmaktadır. Ziya'nın giriş kapısının hemen sağında yerleştirdiği paravan, giriş kapısı açıldığında, paravanın arkasında kalan yatak odaları ve ıslak hacimlerin bulunduğu mahrem alanın görsel kontrolünü sağlamak amacı ile önerilmiştir.

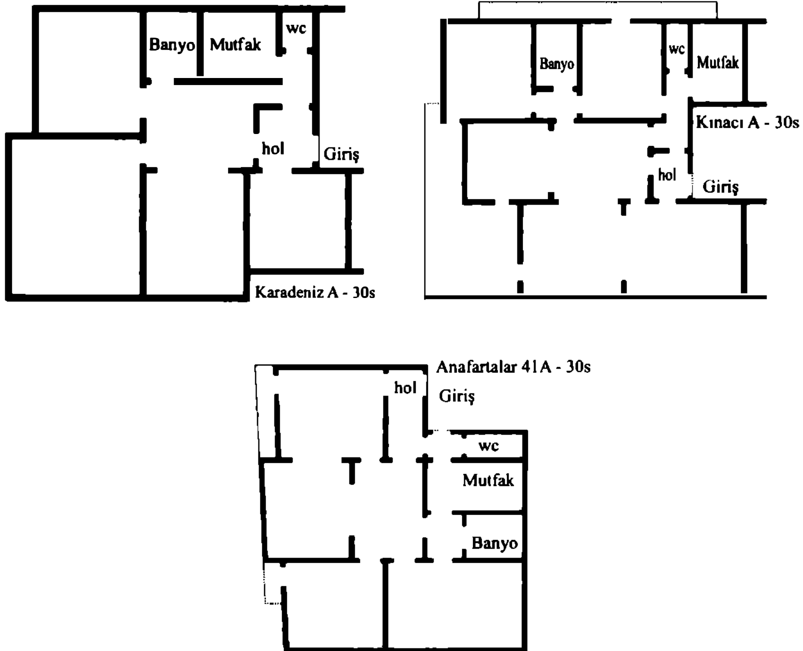
İlk apartman tasarımlarının, konutta yaşanan hayata uymaması ile ilgili aldığı tepkilerin bir diğer nedeninin mutfağın konumu ile ilgili olduğu, 1920'lerin sonlarına doğru tasarlanan apartmanlarda mutfağın örgütlenmesindeki farklılaşmadan anlaşılabilir. 1928 yılında Arif Hikmet Koyunoğlu tarafından tasarlanan Firüzağa Apartmanı (Şekil 4) örneğinde olduğu gibi, mutfak apartman girişine çok yakın olsa da mutfak kapısı apartman girişinden fiziksel ve görsel olarak uzakta konumlandırılmıştır. Bu tasarım, dışarıdan getirilen



Şekil 4. 1928'de tasarlanan Firüzağa Apartmanı'na ait plan (sol) ve girişten bakışta gözlenen alanlar (sağ).

malzemelerin bir an önce mutfağa ulaştırılması ya da yemek yenilen mekâna yakınlık gibi amaçlardan daha önemli olarak, mutfağın görsel açıdan girişten uzak tutulmaya çalışıldığını gösterir. Belki de bu farklılaşmanın en önemli nedenlerinden biri, kadının en çok vakit geçirdiği mekân olan mutfağın mahremiyetinin, diğer bir deyişle burada iş gören kadının mahremiyetinin korunmak istenmesidir.

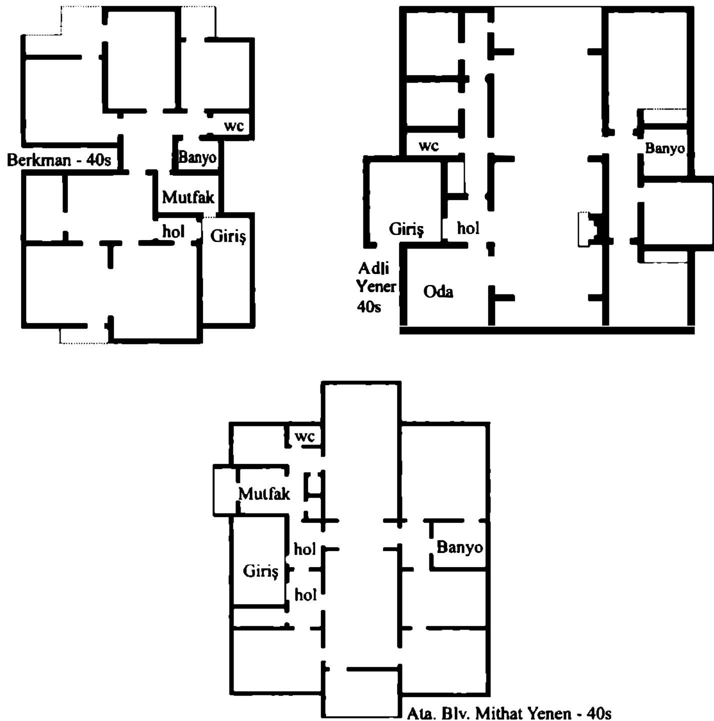
İlk apartman tasarımlarında fark edilen ve tepki verilen olgu aslında cinsiyet rol ve ilişkilerinin gerektirdiği mahremiyet ihtiyacına bu tasarımların cevap verememiş olmasıdır. Bu tepkilere paralel olarak apartman tasarımlarında 1930'larla birlikte kökten bir değişim yaşandığını söyleyebiliriz. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda tasarlanan apartman konutlarında farklı işlevleri içinde barındıran mekânları birbirinden ayırmaya yarayan, hol, antre gibi pek çok ara mekânın oluşturulduğu gözlenir (Şekil 5 ve 6). Bu ara mekânlar, eve gelen



Şekil 5. 1930'lu yıllardan Karadeniz, Kınacı ve Anafartalar Apartmanları planları

konukların ağırlandığı daha kamusal alanlar ile yatak odalarının, banyonun bulunduğu mahrem alanlar ve mutfak ile tuvaletin bulunduğu servis alanları arasında geçiş bölgesi olarak işlev görür. Ayrıca, ev işlerinde yardım etmek için konutta sürekli kalan hizmetlilerin bulunması halinde, bu kişiler ile hane halkının ve ziyaretçilerin ilişkilerini ayarlayabilmek amacıyla bu kişilerin kalacağı odaların mutfak ve tuvaletin açıldığı ortak hole açılmaları sağlanmıştır (Şekil 6'da Adli Yener ve Mithat Yenen Apartmanları gibi).

1930'lu ve 1940'lı yıllarda tasarlanan konutlarda, evlerin ana giriş kapısı açıldığında ulaşılan en az bir, çoğu zaman iki giriş holü vardır. Şekil 5'de verilen apartman örneklerinde olduğu gibi, tek olan giriş holünden misafirlerin ağırlandığı salona, sofa olarak ad-

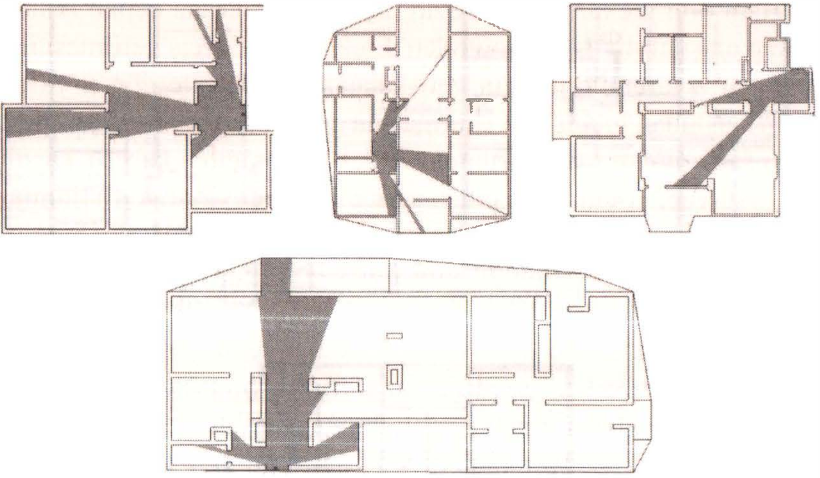


Şekil 6. 1940'lı yıllardan Berkman, Adli Yener ve Mithat Yenen Apartmanları planları

landırılan orta mekâna, ya da evin diğer mekânlarına açılan ikincil bir hole ulaşılabilir. Giriş holünden direkt salona geçiş verilmesi ile, eve gelen ziyaretçilerin evin geri kalan bölümleriyle görsel ya da ulaşım açısından hiçbir ilişki kurmasına gerek kalmadan salona alınmaları sağlanmıştır. Bu durumda, giriş holüne açılan kapılar kapalı kaldığı sürece, konut giriş kapısı açık bile olsa evin diğer bölümlerinin mahremiyeti koruma altındadır. Şekil 5'de verilen Anafartalar Apartmanı örneğinde olduğu gibi, giriş hollerinin iki tane olması durumunda, biri salona geçişin yapıldığı daha kamusal giriş olarak tanımlanabilirken, diğer giriş mutfak ve banyonun bulunduğu servis mekânlarına açılan giriştir. Şekil 6'da Berkman Apartmanı'nda olduğu gibi, bazen bu ikinci girişin direkt olarak mutfak mekânına açıldığı örneklere de rastlamak mümkündür.

Bu konutlarda antre ve koridor gibi ara mekânların bulunmasının yanı sıra odalar arası geçişlerin de olması, konut içinde bir mekândan diğerine gitmek için birden çok alternatifin oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak, Kınacı Apartmanı'nda (Şekil 5) banyo ve tuvalet arasında konumlanmış olan oda örneğinde olduğu gibi, odalara açılan birden çok kapının bulunması, bu mekânlara işlevsel olmaktan çok, ara mekân karekteri vermiş ve bu odaların mahremiyet kapasitelerini azaltmıştır. Bu mahremiyet düzeyinin kabul edilir olması, toplumun bu dönemde bireyselcilikten öte kolektif bir yapıya sahip olduğuna, dolayısıyla bireysel mahremiyetin henüz çok gelişmediğine ve fazlaca önem arzetmediğine işaret eder.

1930 ve 1940'lı yıllarda tasarlanan konutların bir diğer ayırıcı özelliği kapılarıdır. Bu konutların kapıları, diğer tüm zamanlarda yapılan konutların kapılarından hem sayıca daha fazla olmaları bakımından hem de dört kapı açıklığına varan boyutları nedeni ile ayrılırlar. Dört kapı genişliğini bulan bu açıklıklar, konutların misafir odası veya salon olarak adlandırılan ve ziyaretçilere açık olan kamusal mekânlar ile yemek odası ve orta sofa gibi daha az kamusal mekânların gerektiğinde tek bir mekân gibi işleyebilmesi için kullanılmıştır. Bu kapılar, kalabalık grupların konutta ağırlandığı sosyal ve dinî törenler gibi ihtiyaçlara cevap vermek için açılabilirler ve diğer zamanlarda da istenirse kapalı tutulurlar. Kapılarla kontrolü

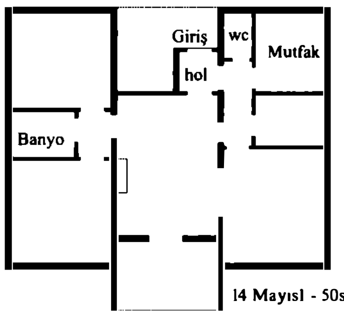


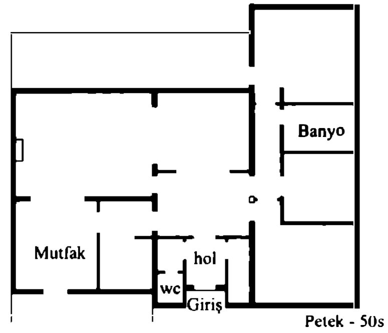
Şekil 7. Soldan sağa, Karadeniz (1930) Mithat Yenen (1940) Hayat (1950) ve İş C (1960) Apartmanlarında girişten bakışta gözlenen alanlar

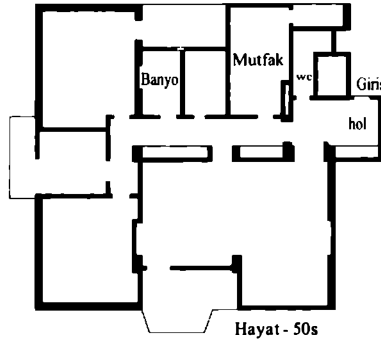
sağlanan bu açıklıklar sayesinde mekânı oluşturan çeperlerin zayıf tanımı bu konutlarda esnek mekân kullanımına olanak sağlanmıştır.

1930 ve 1940'lı yıllarda yapılan konutlarda, konuta giriş noktasından bakıldığında algılanan görsel alanın kontrolü henüz tam çözülememiştir. Kontrol ancak, giriş kapısı açıldığında mekânlar arası kapılar kapalı olursa sağlanabilmektedir. Farklı dönem apartman planlarında girişten bakışta gözlenen alanların taralı olarak verildiği Şekil 7'den gözlenebileceği gibi, giriş noktasında oluşan bakış alanında doğal olarak görsel kontrolün sağlanabilmesi ancak 1950 ve 1960'lı yıllardan sonra, girişte oluşan bakış açısının konut mahrem mekânlarının yerleşimleri ile zıt olacak şekilde konumlandırılması ile sağlanabilmiştir.

1950'li yıllarda tasarlanan apartman planları incelendiğinde (Şekil 8), konuttaki kamusal mekânların gerektiğinde tek mekân olarak işleyebilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılmaya devam edildiği, ancak ev içinde bir mekândan diğerine alternatif geçişlerin olmasını sağlayan odalar arası bağlantının devam ettirilmediği



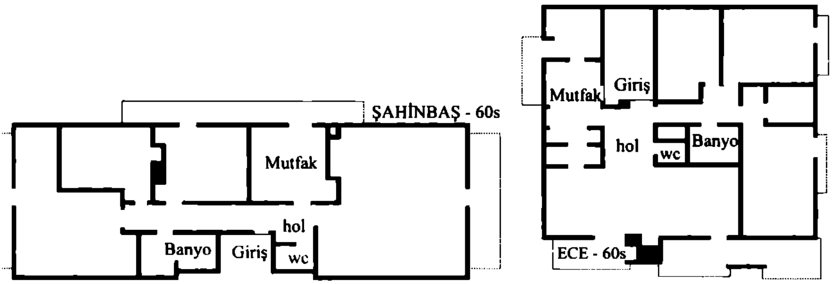




Şekil 8. 1950'li yıllardan 14 Mayıs, Petek ve Hayat Apartmanları planları

gözlenebilir. Daha önceki yıllarda sıklıkla görülen yatak odaları arası geçişe 1950'li yıllardan sonra pek rastlanılmaması, kişisel mahremiyete verilen önemin arttığına işaret etmektedir.

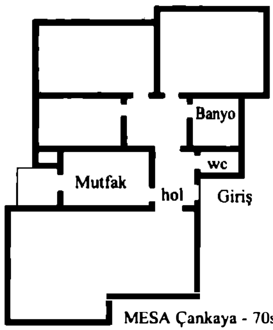
1930'lu ve 1940'lı yıllarda olduğu gibi birden fazla girişi bulunan apartmanlara 1960'lı yıllarda bile rastlamak mümkündür. Örneğin 1960'lı yıllarda tasarlanan Ece Apartmanı'na (Şekil 9) girişlerden biri giriş holüne açılırken diğeri direkt olarak mutfağa açılır. Mutfağın bitişiğinde yer alan ufak odanın evde sürekli kalan hizmetliye ait olabileceği düşünülürse bu ikincil giriş, servis girişi olarak tanımlanabilir. 1950'lerin sonlarından itibaren ve özellikle 1960'larla beraber konut içinde en kamusal mekân olan salonun genişleyerek iş odası ve sofa gibi diğer yarı kamusal mekânları da içinde barındıracak şekilde örgütlenmeye başladığı gözlenmiştir.

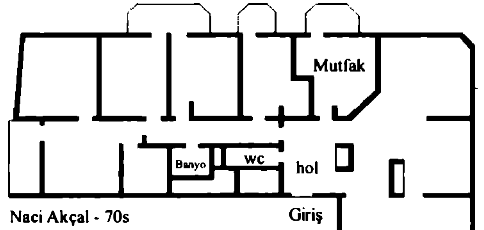


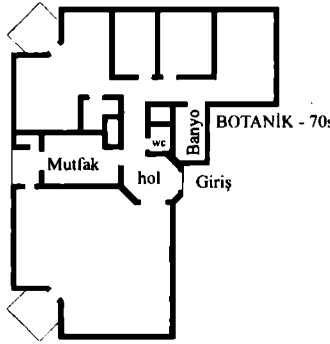
Şekil 9. 1960'lı yıllardan Şahinbaş ve Ece Apartmanları planları

Ayrıca, 1940'larda görülmeye başlayan ve 1950'lerden itibaren apartman tasarımlarında yaygınlaşan, yatak odaları ve banyonun kendilerine ait ufak bir holle beraber oluşturdukları evin en mahrem bölümünün diğerlerinden ayrılması amacıyla, bu bölüme ulaşımın sadece açıldıkları bu ufak holden sağlandığı gözlenmektedir. Diğer bir deyişle, ev içi farklı mahremiyete sahip mekânlar bir bütün olarak düşünülerek, bu farklı bölümlerin holler aracılığı ile birbirinden koparılmaya başlandığı gözlenmektedir. Odalar arası geçişlerin azalarak zamanla yok olması ve sofa olarak adlandırılan orta mekânın gittikçe küçülerek, özellikle 1970'lerden sonra yerini koridorlara bırakması da ev içindeki mekânsal örgütlenmedeki farklı yapılanmaya işaret etmektedir. Mekânsal örgütlenmedeki farklı yapılanma, orta sofada geçen hane halkı yaşantısını destekleyen toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin de değiştiğinin işaretidir aslında. Farklı odalarda farklı mahremiyet durumlarının birbirinden bağımsız olarak gerçekleşebilmesine ihtiyaç vardır artık ve tasarımlara da bunun yansıdığını söyleyebiliriz. Önceden konutu oluşturan tüm mekânlar bir bütün olarak hareket ederken, bu yeni yapılanma ile konutu oluşturan farklı bölümler birbirinden kopmuş ve bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Bu farklı yapı konutta yaşayan hane halkı üyelerinin de birbirlerinden daha bağımsız hareket ettiğinin bir göstergesidir.

Konut içindeki mekânsal bağımsızlığın 1970'lerden sonraki apartmanlarda (Şekil 10, 11 ve 12) yansıması daima tek bir girişin varlığı ile de ilgilidir. Mutfak ve salon, giriş holünden ulaşılan birincil mekânlar olarak tasarlanmıştır. Giriş holünden ayrıca, arka



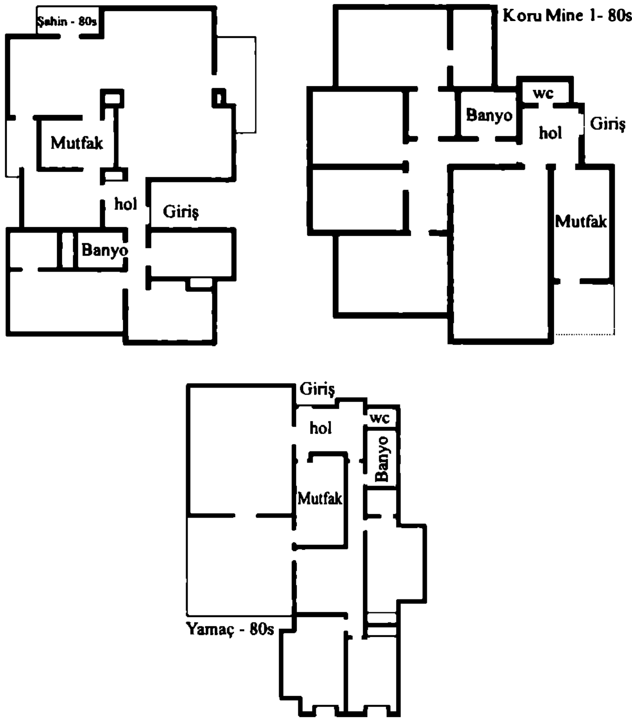




Şekil 10. 1970'li yıllardan MESA Çankaya, Naci Akçal ve Botanik Apartmanları planları

planda yer alan yatak odalarına ve alafranga tuvaletli banyoya ulaşımı sağlayan ve 80'lerden sonraki planlarda "gece holü" olarak da adlandırılan ikincil bir hole ulaşılır. Bu hol ile beraber bu holden ulaşılan banyo ve yatak odaları evin mahrem bölümünü oluşturur.

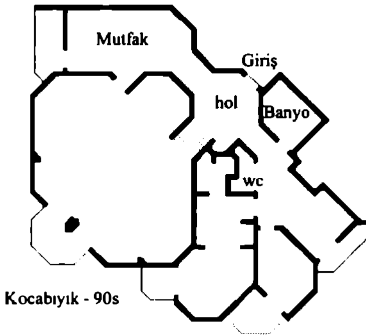
1980'lerin sonlarında bazı konutlarda hane halkının günlük yaşamının geçtiği oturma odaları, yatak odalarının bulunduğu evin en mahrem bölgesinde konumlandırılmıştır. Yamaç Apartmanı örneğinde olduğu gibi (Şekil 11) bazı konutlarda ise oturma odaları duvarlarını kaybederek yatak odaları arasında geniş bir hol konumuna gelmiştir. Bu yaklaşımı, ilk apartmanlarda ve aslında geleneksel konuta kadar ulaşan eski sofa düzeninin tekrar canlandırılmaya çalışılması olarak yorumlayabiliriz. Ailenin beraber oturabileceği,

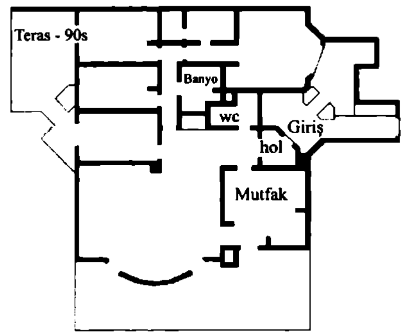


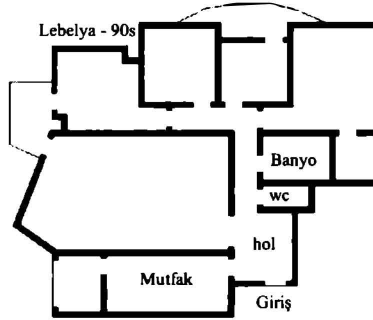
Şekil 11. 1980'li yıllardan Şahin, Koru Mine ve Yamaç Apartmanları planları

gündelik hayatını geçirebileceği bir mekânın yaratılmasına çalışılmıştır. Ancak bu mekân örgütlenmesinin daha sonraki yıllarda devam ettirilmediği gözlenir. Sofa mekânını geçerli kılan toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerini de içeren toplumsal yapı artık yoktur ve hane halkının gündelik hayatını geçirebileceği, ihtiyaçlarına cevap verebilecek başka bir çözüm getirilmelidir.

Bu arayışın daha sonraki yıllarda mutfak mekânı ile ilişkilendirilerek çözülmeye çalıştığı gözlenmektedir. 1970 ve 1980'li yıllar gibi 1990'lı yılların apartmanlarında da mutfak her zaman giriş holünden ilk ulaşılacak mekânlardan biri olarak konumlandırılmıştır. Ancak özellikle 1980'lerin sonlarından itibaren mutfak boyutları diğer dönemde yapılan mutfaklara nazaran oldukça büyümüştür. Mutfak







Şekil 12. 1990'li yıllardan Kocabıyık, Teras Evler ve Lebelya Apartmanları planları

boyutunun artmasında hem elektronik alet ihtiyacının ve bunların gerektirdiği alan ihtiyacının artması hem de çalışan çiftlerin pratik olarak yemek hazırlama ve yeme istekleri etkili olmuştur. Bu dönem mutfaklarında her zaman ufak bir yemek masası vardır. Mutfak masaları bazı konutlarda oturma köşeleri ile beraber çözümlenmiştir. Bu oturma köşesine yerleştirilmiş ufak bir televizyon bu mekânın daha sık kullanıldığına ve dolayısı ile üstlenmeye başladığı yeni işlevlerin varlığına işaret eder. Mutfak artık aile üyelerinin beraber vakit geçirdikleri bir mekân haline gelmeye başlamıştır. Hatta belki de hane halkının beraber en çok zaman geçirdikleri mekân mutfaktır artık. Çalışan kadın için mutfak, yakın misafirini ağırlarken ya da çocuğu mutfak masasında ödevini yaparken bir yandan da yemeğini hazırlayabileceği bir mekân haline gelmiştir. Mutfakları geniş

olmayan ailelerin, mutfak yanında konumlanan alaturka tuvaletlerin işlevini iptal ettirerek mutfağa dahil etmeleri, mutfaktaki bu yeni örgütlenmenin önemine işaret eder. Mutfağın bu yeni işlevselliği daha önce sofanın gerçekleştirdiği bir rolü üstlendiğini gösterir.

Yatak odalarının en büyüğü olan ebeveyn yatak odası, 1970'lerden sonra evin mahrem alanında, en uzak köşede konumlandırılmaya başlamıştır. İlk apartmanlardan bu yana, evin en mahrem mekânı olan ebeveyn yatak odasına ziyaretçilerin girmesi, hatta en yakın akrabaların bile izinsiz girmesi hoş karşılanmaz. 1980'lerle beraber ebeveyn yatak odaları içerisinde özel banyoların yerleştirilmeye başlaması ve 1990'lardan sonra tasarlanan büyük evlerin hemen hepsinde bu banyoların bulunması, ebeveyn yatak odalarının mahremiyetinin ve bağımsızlığının daha da arttığına işaret eder. Ebeveyn odalarının artan bu mahremiyeti, çiftlerin birbirleriyle ve hane halkı ile olan ilişkilerindeki farklılaşmaları da yansıtır aslında.

1970'lerden itibaren ara mekân olarak hollerin kullanımının gittikçe arttığı, bu konutlarda işlev farklılığının güçlü olduğu ve eve gelen ziyaretçilerin rahatlıkla bulunabildikleri kamusal alanların sadece hane halkının ve samimi misafirlerin girebileceği yarı kamusal bölümden ve yatak odalarının bulunduğu en mahrem bölümden belirgin bir şekilde ayrıldığından bahsetmiştim. Bunlara ek olarak, odaların büyüyerek odalar arası geçişlerin de ortadan kalkması ile bu konutlarda esnek kullanım artık sadece, sınırları duvarlarla sabit mekânlar içerisinde olabilmektedir. Bu değişiklik, aslında, modern ev tasarımlarının sanıldığının aksine daha esnek mekân kullanım özellikleri sunmadığını gösterir. Diğer bir deyişle tekil mekânlar içinde esnek kullanım zamanla artarken, konutun bütününde esneklik artık ortadan kalkmıştır. Konutun tamamının beraber kullanımını gerektiren nişan, düğün gibi sosyal aktiviteler için artık konut dışında bu ihtiyacın farklı bir şekilde giderildiği mekânların varlığı ile konutta olası mahremiyet durumları azalarak konut içi işlevleri daha tanımlı hale gelmiştir

1970'lerden sonra tasarlanan apartmanlarda, mekânların dallı bir yapıda peşpeşe dizildiklerini belirtmiştim. Bu konutlarda kamusal ve mahrem alanlar kolaylıkla okunabildiği halde, ara mekânla-



Şekil 13. Atatürk (1970), Botanik (1970), Koru Mine (1980) ve Çankaya (1990) Apartmanları - girişten bakışta görülebilen alanlar

rın çeperlerinin duvar ve kapı kullanılarak tanımlanmaları oldukça zayıflamıştır. Fiziksel tanımlamalar yerine, duvarların yerleştirilme şekilleri ve koridorların yön değiştirmeleri ile görsel kontrol sağlanmaya çalışılmıştır (Şekil 13). Örneğin konuta giriş kapısı açıldığında, evin en kamusal alanı olan giriş holü ve evin en mahrem bölümü arasında fiziksel bir engel olmasa da, bu iki sektör arasında direkt görüş mümkün değildir. Bir diğer deyişle konut içinde ulaşılabilirlik ile sağlanan mahremiyet azalırken, görsel mahremiyet artan bir önem kazanmıştır.

Bu konutlarda ayrıca, misafir odası olarak da adlandırılan salonlar, girişten en kolay ulaşılabilir konumda yerleştirilmiştir. Sürekli temiz ve düzenli olması gereken bu odalara erken dönemlerde çocukların girmeleri yasaklanmıştı. 1970'lerle beraber yaygınlaşan televizyonun salonlarda baş köşeye yerleştirilmesi bu odaların

kullanımını etkilemiştir: artık aileler misafir ağırlamanın dışında da bu odaları daha sık kullanmaya başlamışlardır (Emiroğlu, 2001; Meriç, 2000; Pamuk, 2005). İlerleyen yıllarda televizyon salon dışında mutfaklarda ve hatta yatak odalarında da hâkimiyet kurmaya başlayarak, mekân kullanımını etkileyen en önemli faktörlerden biri olmuştur.

Sonuç

Yirminci yüzyılda yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik değişimler, konut kültüründe de farklılaşmalara neden olmuştur. Toplum yapısı ve sosyo-kültürel değerlerin farklılaşması, toplumu oluşturan üyelerin arzu ve isteklerinin olduğu kadar, aralarındaki ilişkiler ve cinsiyet rollerinin de değişmesinde etkili olur. Bu değişimlerin konut kültürüne yansıması da evdeki mekânların düzenlenmesi ve kullanılmasında kendini gösterir. Örneğin, yatak odasının oluşumu, Türkiye'de davranış biçimlerinde belki de en zorlu değişimleri beraberinde getirmiştir. Gündüz yüklüklerde saklı yatak ve yorganların sürekli görünür hale gelmesine uyumun kolay olmadığını, Ahmet Mithat'ın yatağın önüne bir paravan yerleştirilmesi önerisinden anlayabiliyoruz. Yemek odası ise, yemeğin sürekli belli bir yerde ve yemek masası çevresindeki sandalyelerde oturularak yenmesini gerektirdiğinden, istenilen mekânda kurulan yer sofralarından çok farklı davranış örüntülerini beraberinde getirmiştir.

Günlük hayatın vazgeçilmezlerinden biri olan yemek kültürü, aslında, konut içindeki aktivitelerden dışarıda geçen hayata kadar, kültürün değişimini yansıtan en önemli olgulardan biridir. 1920'lerden 1950'lere dek minik boyutlarda olan mutfaklar, aydınlanmış ve eğitimli ama toplumsal görevi halen anne ve eş sıfatlarıyla ev odaklı olarak tanımlanan dönemin ideal Türk kadınının kullanımına yönelik olarak tasarlanmıştı. İdeal konutların mutfakları, güzel, rahat, basit ve modern hayatın pratikliğine uygun olarak, kız enstitülerinde eğitilen ev kadınlarının istek ve arzularına cevap verebilecek bir şekilde rasyonel olarak tasarlanan hijyenik birer 'laboratuar' karakteri taşıyorlardı.

1950'lerden sonra, kadınların gittikçe artan oranlarda çalışma hayatına atılmaları, çalışma saatlerinin gittikçe artması gibi toplumsal değişimler, hem de buzdolabı ve mikrodalga fırın gibi teknolojik yenilikler mutfak mekânının değişimini zorunlu kılmıştır. Mutfaklar, 1970'lerden sonra tek girişli olan konutlarda giriş holünden ulaşılan ilk mekânlardan biri olmuştur. Boyutlarının zamanla büyümesi mutfak içinde bulunması gereken ev aletlerinin sayıca ve boyutça artması ile ilişkili olduğu kadar mutfak içinde gerçekleşen aktivitelerin çeşitlenmesi ile de ilgilidir. Örneğin, 1980'lerden sonra mutfaklara hane halkının pratik bir şekilde kahvaltısını yapabilecekleri ufak bir masa yerleştirilmiştir. Masa etrafında oturmak için basit tabureler, sandalyeler veya oturma köşeleri kullanılabilmektedir. Mutfak boyutunun, çalışan kadının ihtiyaçlarına yönelik olarak, zamanı kısıtlı olan eşlerin beraber mutfağa girip yemek hazırlayabilecekleri, yemeği salona taşımaktan kurtulup mutfakta yiyebilecekleri ve ilerleyen yıllarda mutfağa yerleştirilen televizyonu da içine rahatlıkla alacak şekilde büyümesi gerekmiştir. Buzdolabı, fırın ve bulaşık makineleri mutfağın boyutlarını zorlarken, çamaşır makineleri ve günümüzde de kurutma makineleri banyoların boyutlarını etkilemektedir.

İlk apartmanlardan günümüze değişimin diğer bir boyutu da mekânların esnek kullanımları ile ilgilidir. Merkezi koridor veya hollerin bulunduğu ilk apartman konutlarında esneklik sadece odalar içindeki aktivitelerin çeşitliliği olabilmekte idi. Bu dönem konutlarında kapılar her zaman tek kapı boyutunda olduğu için, bunları açarak daha geniş ve birbirine akan mekânlar elde etmek olası değildi. 1930 ve 1940'larda yapılan konutlarda ise, özellikle kamusal ve yarı kamusal mekânlar arası örgütlenmede esneklik sağlayan çok sayıda iki, üç ve hatta dört kapı genişliğinde açıklıklar vardır. Bu kapılar açıldığında farklı mekânlar bir araya gelerek sürekliliği olan tek bir mekân gibi hareket edebilmektedir. Günlük hayatı kontrol eden, bu kapıların ne zaman ve ne şekillerde açılacağını, hangi mekânları kimlerin ne zaman kullanabileceğini dikte eden kuralların olduğu da düşünüldüğünde, bu esnekliğin mekânlar arası açıklıkları örten kapıların olmadığı yahut sürekli açık bırakıldığı durumda oluşacak

esneklikle aynı olmadığı açıktır. Oda çeperlerinin belirgin olduğu ve genelde tek kapılı olan üçüncü grup konutlarda ise mekânlar ve bu mekânda yapılabilecek işlevler daha tanımlı hale gelmiştir. Bir diğer deyişle, modern apartmanların kullanım esnekliği önceki konutlara göre daha kısıtlıdır.

Mekânsal örgütlenmede esneklik açısından farklılıkların oluşumunda, 1930 ve 1940'lı yıllarda sıklıkla görülen odalar arası geçişlerin zamanla ortadan kalkması da etkili olmuştur. Özellikle 1970'lerden sonra konut mekânlarının dallı bir yapıda birbiri ardına dizilmiş olması, mekânlar arası bir yerden diğerine gitmek için alternatif yolları ortadan kaldırmıştır. Mekânlar arası geçişin olmaması her mekânın kullanım kontrolünün, içinde bulunan kişi veya kişiler tarafından ele geçirildiğinin ifadesidir aslında. Batı'daki konutlarda da görülen (Amorim, 1999; Hanson, 1998) ve modern konutlar olarak adlandırabileceğimiz bu konutlarda işlevsel mekânların kontrolleri o mekânın kullanıcısına aittir ve konutta yaşayan hane halkının kişisel mahremiyetinin ve özerkliğinin arttığına işaret eder.

Yirminci yüzyılda apartmanlaşma sürecinde mekânsal örgütlenme yapısında görülen önemli değişikliklerden bir diğeri, sofa olarak adlandırılan orta mekânın zamanla yok olması ve yerini koridorlara bırakmasıdır. Sofanın en merkezi mekân olması, evde hane halkının en çok vakit geçirdiği yer olduğunu ve evin diğer tüm odalarına bu mekândan geçişin kolay olmasının istendiğini düşündürmektedir. Orta sofanın en merkezî olacak şekilde konumlandırılması ısıtma problemi ile ilişkili olarak geliştirilmiş bir çözüm olarak düşünülse de, üst sınıflar için hazırlandıklarından dolayı bunların kaloriferli konutlar olarak tasarlandıklarını ve ısınma probleminin temel tasarım kriteri olmadığını göz önünde bulundurmak gereklidir. İncelenen konutlarda, sofanın zamanla küçülerek içinde barındırdığı işlevleri diğer mekânlara dağıttığı gözlenmiştir. Sofanın ara mekân özelliği koridorlara, hane halkı için oturma mekânı işlevi oturma odasına ve kısmen mutfağa, konuk ağırlama işlevi de salona aktarılmıştır.

1970 sonrası konutlarında, işlevi bulunmayan, sadece geçiş mekânı karakterine sahip giriş holünün en merkezi mekân haline gelmesi, tasarımda ve kullanımda temel hedefin girişten sonra her-

kesin gideceği mekâna daha kolay ulaşmasını sağlamak olduğunu düşündürmektedir. Bu örgütlenme yapısında, hane halkını oluşturan bireylerin konuta girişten sonra kendi yatak odalarına ulaşmak için sofa gibi işlevsel bir mekândan geçmek zorunluluğu kalmamıştır. Bu zorunluluğun ortadan kalkması aslında hane halkının bir araya gelme potansiyelini azaltıcı bir etki yaratmıştır. Bu da toplumda artan bireyselciliğin başka bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Artan bireyselciliğin bir diğer yansıması da odalar arası geçişlerin 1950'lerden sonra azalması ve 1970'lerden sonra ortadan kalkmasıdır. Farklı odalarda farklı mahremiyet durumlarının birbirinden bağımsız olarak gerçekleşebilmesine duyulan ihtiyaç, toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin değiştiğinin işaretidir ve değişimin konutlarda mekânsal örgütlenmede gözlenen farklı yapılanmalar olarak yansıdığını söyleyebiliriz. Ayrıca, konutlarda çoçuklar için tanımlanmış ayrı yatak odalarının oluşması ve yatak odaları arası geçişin olmaması, odaların kontrolünü oda sahiplerine bıraktığı için, kişisel mahremiyete verilen önemin arttığının açık ifadesidir. Özetle, 1980'lerden sonra, konutlardaki mekânsal örgütlenmenin mekânların birbirine akabildiği esnek bir yapıdan daha kopuk bir yapıya dönüşmesi, hem hane halkının hem de toplumda ailenin konumunun daha mahremleştiğinin ve bireyselciliğin arttığının göstergesidir.

Apartman hayatının Türk toplumunda popüler bir yerinin olmasında bu yaşam tarzının modernleşmeyi yansıtmasının çok önemli bir katkısı olduğu inkâr edilemez. Ancak, Türk toplumunun apartmanlaşma sürecinde Mısır gibi diğer Müslüman toplulukların apartman yaşamına geçişlerindeki sıkıntıları yaşamadığını da fark etmek önemlidir. Örneğin El-Rafey, 1992 tarihli doktora çalışmasında Mısır'da geç yirminci yüzyılda başlayan apartman hayatına geçiş sürecini inceler ve bu süreçteki en önemli sancıların, tasarım sürecinde kadın bakış açısının göz önüne alınmaması nedeni ile gerekli ara mekânların eksikliğinden kaynaklandığı açıklar. Araştırma sonucunda El-Rafey'in hazırladığı, dikkat edilmesi gerekli hususları gösteren kılavuzda ara mekânların ne denli önem taşıdığı ve modern apartman tasarımlarına dahil edilmesi gereği ifade edilir.

Türkiye'de apartman tasarımında ara mekânların önemi 1920'lerdeki ilk apartman tasarımlarından hemen sonra fark edilmiş ve çözümler aranmaya çalışılmıştır. 1930 ve 1940'larda sayıca çok fazla olan ara mekânlar koridorların dışında işlevsel mekânları da kapsamış, 1950'lerden sonra ise mekânsal örgütlenmede koridorların ara mekân olarak kullanımı ile farklı mahremiyet alanları birbirinden ayrılmıştır. Ara mekân ihtiyacının en önemli nedenlerinden birinin kamusal dış mekân ile mahrem konut içi arasında hem ulaşılabilirlik hem görsel mahremiyet açısından önemli olduğunu daha önce belirtmiştim. Örneğin, konut girişindeki antreler, eve ayakkabı ile girilememesi nedeniyle konut girişinde çıkarılacak olan ayakkabı, palto ve benzeri aksesuarların bırakılabileceği tanımlı bir mekândır. Diğer bir deyişle, apartmanlaşma sürecinin başlarında Türk mimarların etkin rol oynamaları belki de apartman yaşamının Türkiye genelinde en genel yaşam biçimi olmasında etkili olmuştur.

Sonuç olarak, konut kültüründe yaşanan değişimler, konutların hem tasarımları hem de kullanımlarındaki değişimler, toplumsal ve sosyal değişikliklerden ayrı olarak düşünülemezler. Ayrıca, daha önce toplumun sadece belirli bir grubuna ait olan ev içinde yaşanılan pratikler, davranış örüntüleri zamanla hiyerarşik bir şekilde, orta sınıf üst sınıfın tarzını benimserken bir yandan da alt sınıf için referans oluşturmasıyla, toplumun tüm kesimlerine yayılmaktadır. Kültürel değişimin kompleks yapısını anlamak için hem sosyo-kültürel değişiklikleri hem de bunların mekândaki izlerini incelemek ve anlamaya çalışmak gereklidir.

Kaynakça

Abadan-Unat, N. (ed.) (1982), *Women in Turkish Society* (E.J. Brill, Leiden, The Netherlands).

Amorim, L. (1999), *The Sectors' Paradigm: A Study of the Spatial and Functional Nature of Modernist Housing in Northeast Brazil* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, The Bartlett School of Graduate Studies, University College London, Londra).

Aslanoğlu, İ. (2000), *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı 1923-1938* (ODTÜ Mimarlık Fakültesi, Ankara) (1. Basım 1980).

Aslanoğlu, İ. (1996), Modernizmin Başlangıç Aşamasında 1926-33 Yılları Arası Türk Mimarlığında Yaşanan Değişmelerin Bir Değerlendirilmesi, *Prof. Doğan Kuban'a Armağan* (Der. Z. Ahunbay, D. Mazlum, K. Eyügiller) Eren, İstanbul, ss. 17-24.

Akok, K. (1951), *Ankara'nın Eski Evleri* (Türk Tarih Kurumu, Ankara).

Al-Kodmany, K. (2000), "Women's visual privacy in traditional and modern neighbourhoods in Damascus", *The Journal of Architectural and Planning Research* 17 (4) pp.. 283-303.

Ayata, S. (1988), "Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim* 42, ss. 5-25.

Ayata, S., Ayata, A. (1996), *Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü,* (TC Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Yayınları, Konut Araştırmaları Serisi 10, Ankara).

Baran, M., Yıldırım, M. (2005), "Geleneksel Urfa Evlerinde Kadın Mekân Etkileşimi" (*Doktora Araştırmaları Sempozyumu IV*, ODTÜ Mimarlık Bölümü).

Berk, C. (1951), *Konya Evleri,* (İstanbul, İstanbul).

Bozdoğan, S. (2001), *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic* (University of Washington, Washington, D.C.).

Bozdoğan, S., Kasaba, R. (1997), Introduction, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* Eds. Bozdoğan, S., Kasaba, R. (University of Washington, Seattle) pp. 3-14.

Cengizkan, A. (2000), *Discursive Formations in Turkish Residential Architecture, Ankara 1948-1962* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimarlık Fakültesi, ODTÜ, Ankara).

Dalkılıç, N., Halifeoğlu, M. (2005), "Tarihsel Süreç İçerisinde Kültür Çeşitliliğinde Kadının Rolleri Statüsü ve Mekân Tasarım İlişkisi: Midyat Örneği", (*Doktora Araştırmaları Sempozyumu IV*, ODTÜ Mimarlık Bölümü).

Doğan, H. Z. (1974), *Social Consequences of Residential Segregation in Ankara, Turkey* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sosyoloji Bölümü, UM, Ann Arbor, MI).

Drakakis-Smith, D. W., Fisher, W. B. (1975), *Housing Problems in Ankara* (University of Durham, Department of Geography, no. 7).

Eldem, S. H. (1954), *Türk Evi Plân Tipleri*, (İTÜ Mimarlık Fakültesi, İstanbul).

El-Rafey, M. A. (1992), *Housing and Women: Reconstruction of Women's Point of View* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimarlık Fakültesi, UM, Ann Arbor, MI).

Emiroğlu, K. (2001), *Gündelik Hayatımızın Tarihi,* (Dost, Ankara).
Eser, L. (1955), *Kütahya Evleri,* (Pulhan, İstanbul).
Evren, B., Can, D. (1997), *Yabancı Gezginler ve Osmanlı Kadını* (Milliyet, İstanbul).
Göle, N. (1992), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,* (Metis, İstanbul).
Güney, Y. İ. (2006), "Batı ve Türkiye'de modernizasyon ve apartmanlaşma", *Megaron: Balıkesir Mimarlar Odası Dergisi* (1) ss. 17-24.
Güney, Y. İ. (2005), *Appropriated* 'A la Franga': *An Examination of Turkish Modernization Through the Lens of Domestic Culture* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimarlık Fakültesi, UM, Ann Arbor, MI).
Güney, Y. İ. (1997), "The Evaluation of High-Rise Residents' Satisfaction in Turkey", *Proceedings of EDRA 28, Space Design and Management for Place Making* (Eds Amiel M S, Vischer J C,. University of Quebec, Montreal) p. 171.
Halifeoğlu, M., Dalkılıç, N. (2005), "Kadın ve Erkeğin Toplumsal Cinsiyet Bağlamındaki Yerinin Diyarbakır Geleneksel Kent Dokusundaki Yansımaları" (*Doktora Araştırmaları Sempozyumu IV*, ODTÜ Mimarlık Bölümü).
Howard, D. (2001), *The History of Turkey* (Greenwood, Londra).
İmamoğlu, V. (1988), "Children's home environments in three socio-economic status groups in Ankara", *Middle East Technical University Journal of Faculty of Architecture* 80 (1) pp. 45-58.
İmamoğlu, V., İmamoğlu, O. (I996) *İnsan, Evi ve Çevresi: Ankara'da bir Toplu Konut Araştırması* (TC Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Konut Araştırmaları Serisi 15, Ankara).
Kandiyoti, D. (1977), "Some implications of social change for housing design" *Middle East Technical University Journal of Faculty of Architecture* (3) ss. 101-117.
Kandiyoti, D. (1995), "Patterns of patriarchy: notes for an analysis of male dominance in Turkish society", *Women in Modern Turkish Society: A Reader* (Ed. Tekeli Ş, Zed Books, Londra) pp. 306-318.
Karaosmanoğlu, Y. K. (1964), *Ankara* (Remzi, İstanbul).
Kejanlı, T. (2005), "Kadının Cinselliğinin Mekânların Oluşumundaki Etkisi ve Mahremiyet Duygusu: Diyarbakır Örneği" (*Doktora Araştırmaları Sempozyumu IV*, ODTÜ Mimarlık Bölümü).
Kezer, Z. (1998), *The Making of a National Capital: Ideology, Modernity, and Socio-Spatial Practices in Early Republican Ankara* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimarlık Fakültesi, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley).
Kıray, M. (1991), "Introduction", *Structural Change in Turkish Society* (Ed. Kıray M, Indiana University Turkish Studies Series 10, Indiana).
Kömürcüoğlu, E. (1950), *Ankara Evleri,* (İstanbul, İstanbul).

Kuban, D. (1985), "A Survey of Modern Turkish Architecture", *Architecture in Continuity: Building in the Islamic World Today"* Ed. S. Cantacuzino (Aperture, New York) pp. 55-65.

Leatherman, L. (1962), *Turkey: Nation in Transition* Documentary (International Film Foundation).

Mardin, Ş. (1997), "Projects as methodology: some thoughts on modern Turkish social sciences", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Ed. S Bozdoğan, R Kasaba, University of Washington, Washington) pp. 64-80.

Mazumdar, S., Mazumdar, S. (1992), "Cultural traditions and domestic space: An example from India", *Architecture and Culture (*Eds. Donais, T., Trevor, B., Kayari, E., Carleton University, School of Architecture, Ottowa, Canada) pp. 340-343.

Meriç, N. (2000), *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi,* (Kaknüs, İstanbul).

Mortaş, A. (1946), "Ankara Tasarruf Evleri Kooperatifi", *Arkitekt* IV (171-172) ss. 76-79.

Nalbantoğlu, G. (1984), "1928-1946 Döneminde Ankara'da yapılan konutların mimarisinin değerlendirilmesi", *Tarih İçinde Ankara,* (ODTÜ Mimarlık Fakültesi, Ankara) ss. 253-269.

Nalbantoğlu, G. B. (1993), "Between civilization and culture: appropriation of traditional dwelling forms in early republican Turkey", *Journal of Architectural Education* 47 (2) pp. 66-74.

Özmen, A., Başkaya, A. (1997), "Influence of social structure on space organization 1920-1950s in Ankara", *Proceedings of International Symposium of Culture and Space in Home Environment* (Cenkler, İstanbul) 43-50.

Pamuk, O. (2005), "The Pamuk Apartments: Growing up among the ruins of the Ottoman Empire", *The New Yorker* (7 March) pp. 34-41.

Pope, N., Pope, H. (2000), *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey* (The Overlook, New York).

Sarıoğlu, M. (2000), *Ankara' Bir Modernleşme Öyküsü* (TC Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara).

Sayar, Z. (1946), "Mesken davası", *Arkitekt* IV (171-172) ss. 49-50.

Sey, Y. (1984), "To House the New Citizens: Housing Policies and Mass" Housing, *Modern Turkish Architecture* (Eds Holod R, Evin A, University of Pennsylvania, Pennsylvania) pp. 153-177.

Sözen, M. (1986), *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı (1923-1983),* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara).

Tankut, G. (1993), *Bir Başkentin İmarı: Ankara, 1929-1939,* (Anahtar, İstanbul).

Taut, B. (1937), "Tip ve sıra evler, *Arkitekt"* (1) ss. 211-218.

Toker, U., Toker, Z. (2003), "Family structure and spatial configuration in Turkish house form in Anatolia from late nineteenth century to late twenti-

eth century", *Proceedings of the 4th International Space Syntax Symposium* (University College London, London).
Tomsu. (1950), *Bursa Evleri,* (İstanbul, İstanbul).
Tümer, G. (1998), *Cumhuriyet Döneminde Yabancı Mimarlar Sorunu,* (Tükelmat A.Ş., İzmir).
Ünsal, B. (1939), "Kubik yapı ve konfor", *Arkitekt* 9 (3-4) ss. 60-62.
Yavuz, Eb, Uğurel, Ü. N., Der. (1984), *Tarih İçinde Ankara: Eylül 1981 Seminer Bildirileri* (ODTÜ, Ankara).
Ziya, A. (1931), Binanın İçinde Mimar, *Mimar* (1) ss. 14-19.
Zürcher, E. (1993), *Turkey: A Modern History* (I.B. Tauris, London, NewYork).

KADINLARIN HAMAMI VE DÖNÜŞÜMÜ

ELİF EKİN AKŞİT*

Bu makaleyi; kadınların yeni mekânlar tecrübe edebilmesi, kendilerine yeni mekânlar yaratabilmesi için, yeri değiştirilen ve devam edemez hale geldikleri eski mekânlara geri dönerek işe başlamaları projesinin bir parçası olarak yazıyorum (Grosz, 1995: 135, Boys, 1998: 205). Avam addedilen Şengül Hamamı'na sıkı sıkıya tutunmamın, bir yandan rahatsızlık duyarken öbür yandan onu çevreleyen "tehlikeli" bölgeleri adımlamamın en iyi açıklaması bu gibi geliyor bana, yeni mekânlar için eskilerini sevmek... Bu yeni ve eski mekânlar ekseninde tarihî hamamın kadınların mekânlarla ilişkisinde sağladığı sürekliliği, hamamlara yapıştırılan yarı-kamusal alan yaftasını ve hamamların *kamu*sunun niteliğini ortak mekân kullanım pratikleri ve sınıfsal/etnik farklılaşmalar üzerinden tartışacağım. Kadın tarihi-felsefesi temeli üzerine derinlemesine görüşmeler, katılımlı gözlem, beraber mahalle yürüyüşleri, film analizi yöntemlerine dayanarak eski ve yeni hamamlara, kadınların şehir kullanım haritalarının bir parçası olarak yeniden bakacağım.

Akdeniz çevresindeki kültür mirasını ve ortaklıklarını inceleyen Hamam projesinin Türkiye ayağının alan çalışmasını yürütmem, Fas ayağında katılımcı olmam ve Mısır, Suriye, Filistin ayaklarında yapılan çalışmaları takip etmem vesilesiyle birçok hamamdan haberdar olabildim.[1] Gördüğüm ve incelediğim tüm hamamlar içinde büyük Roma hamamına da ev sahipliği yapan Ankara'daki Şengül

---

(*) Dr., AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi.

1) "Hammam, Aspects and Multidisciplinary Methods of Analysis for the Mediterranean Region", (Oikodrom – The Vienna Institute for Urban Sustainability)" FP6-2003-INCO-MPC-2 (517704).

Hamamı, fiziksel olarak erkekler kısmıyla aşağı yukarı aynı olmasıyla oldukça istisnai bir konumda idi. Buna ek olarak, sosyal açıdan erkekler kısmından da, başka birçok hamamın erkekler ve kadınlar kısmından da daha zengin işlevli olmasıyla çok etkileyiciydi. Buradaki aslan payı ise farklı mahallelerden kadınların buraya gelmesi için sebep yaratan, toplumsal ağları sürdüren hamam çalışanlarınındı. Kadınların ilişkiyi sürdürme yeteneği, etrafındaki alan giderek daha tehlikeli addedilse, çalışanlar bir yolunu bulup başka semtlere taşınsa, hamamın kendisinin itibarı azalsa da tatlı-sert dilleri, karizmaları ve mahalleyle olan saygılı ilişkileriyle hamamı mahalleye ve içinde bulunduğu şehre sıkıca bağlamaya muktedirdi. Ama ne yazık ki mahalleli maddi durumları ve eskiden ciltlerce kitaba konu olan hamam adabının bozulması sebebiyle artık hamamı kullanmıyordu.

Üstelik bu on altıncı yüzyıl hamamı hem işletmeci hem devlet, devlet içinde de hem belediye hem Vakıflar Müdürlüğü tarafından ilgi görürken, öyle veya böyle ayakta dururken, etrafındaki mahalle gün be gün çöküyor, suç merkezi haline geliyordu. Sırf o hamam var diye zenginler tarafından yaptırılmalarına rağmen, bile isteye banyosuz bırakılmış güzel evler bir bir parçalarına ayrılıyordu. Hem de her anlamda. Artık bu evlerde icabında on bir aile birden yaşıyor, içinde yaşanamaz durumda olanlar işçilere ve biraz kendilerini toplayana kadar etraftaki hastanelerde yeni çalışmaya başlayan elemanlara kiralanıyordu. Hiçbirinin hamama gitmeye zamanı ve parası yoktu.

Görece iyi durumdaki evlerin üst katlarında, çoğu zaman ev sahibi ya da ev sahibinin akrabası konumunda, çok daha iyi durumda ve bol zamanı olan kadınlar da yaşıyordu; ama hiçbiri hamama gitmiyordu. Yaşayanların çok çeşitli yerler ve işlerden olduğu bu mahallede kendisini ve çevresini "diğerleri"nden ayırt etmek çok önemliydi ve bu bağlamda da hamama gidenler "hafif" addediliyordu. Mahallede yaşayan ve yaşamış olan kadınların önemli bir kısmının hamamla ilişkisi olduğu zamanla ortaya çıktı, çünkü herkes bu ilişkisini yukarıda zikrettiğim bahanelerin biri veya başkası sebebiyle gizlemeye çalışıyordu. Halbuki, yine aynı kadınların şehirle ilişkisi, gündelik hayatlarından habire çıkarmaya çalıştıkları

hamamın tam da göbeğine oturduğu İstiklâl mahallesiyle sınırlıydı. Üstelik Şengül'den kurtulsalar, eski bir evliya mezarının üstüne yapıldığı söylenen Marmara Hamamı'yla onun yanında hastaneler bölgesine hizmet veren otellerin kendi hamamları, Denizciler ve Anafartalar caddeleri gibi orada bulunan diğer eski Ankara evlerinin üzerine yapılan caddelerin ve hastanelerin arasına sıkışmış İstiklâl mahallesine damgalarını vuruyordu.[2]

Ne var ki, Marmara ve Şengül Hamamı dışındakiler daha çok taşradan Ankara'ya iş nedeniyle gelen ve başka bir yerde yıkanma şansına sahip olmayan erkek müşterilere hizmet verirken, bu ikisi kadınların devam ettikleri ve devam edenlerinin övdükleri hamamlar olarak mahallenin kadınlarını şehrin geri kalanından gelen kadınlarla sürekli yüz yüze gelmek durumunda bırakıyordu. Bu karşılaşma, tarihini küçük bir semte hapsedip çürümeye bırakan Ankara şehrinde zorlukla tecrübe edilen kadın olma durumlarının en çetrefillilerinden biriydi (Alkan, 2005). Kendi mahallelerinde olan, bir şekilde ilişkide bulundukları, evlerinde banyo olmadığı halde yine de gidemedikleri hamamın, 2008 senesinde on iki milyon giriş, dörder milyon kese ve masaj paralarını rahatlıkla verebilen ve hamamda "yeniden doğma" hissini yaşayabilmek için kim bilir kaç vesait değiştiren, hatta arabasıyla gelip fahiş fiyatlara otopark mafyasınca ele geçirilmiş İstiklâl mahallesi sokaklarına park eden kadınlar tarafından sahiplenilmesi kuşkusuz tuhaftı. Üstelik buraya gelen, hamamı sahiplenen kadınlarca da, hemen etrafında yaşayıp giden kadınların hamama hiç uğramaması, uğrayanlarının da ancak "pavyon kadınları" ve akşam saatlerinde transseksüeller olması bu semtin tehlikeli boyutuna bir de "pislik" ekliyordu. Dahası, mahalle kendi içinde de ikiye ayrılmış, üst mahalledeki kadınlar alt mahalledeki kadınları daha üst sınıf, alt mahalledeki kadınlar da üst mahalledeki kadınları tehlike dünyasına ait bellemişlerdi.

---

2) Yıkılma ve Ankara'nın yıkılma tarihini farklı yerlerde kısmen ele aldım, burada kısaca söz etmekle beraber fazla ayrıntısına girmeyeceğim. (Akşit, 2006, 2007, 2008) Ayrıca ulus-devlet oluşumunda yangın-yıkılma hikâyeleri için bkz. Kırlı, 2002.

Şehirde hamam aracılığıyla hayal etmek istediğimde neresinden tutsam parçalara ayrılan kadınlar taifesinin birbirinden bu denli ayrı oluşunu fark edebilmek, bu mekânı aynen böyle sahiplenebilmek – ve elbette bu makalede tartışacağım daha başka ayrıntılar– beni yeni mekânın ne olduğunu düşünmeye sevk etti. Sınıfsal bölünmüşlükler baki kalmakla beraber, tarihle farklı bir tür ilişki sağlayan parklarda beraber jimnastik yapan kadınları herhalde başka türlü asla hamamla ilişkilendiremezdim...

İlişkiler

Araştırma Süreci

Benim daha önce yeni ve bazen de eski hamam ve kaplıcalarda, "acaba dışarıda kim nasıldır, nasıl giyinir" diye kendi kendimle olan küçük tahmin oyunumla başlayan hamam tecrübem, Akdeniz'in ortak mirasının toplumsal ve mekânsal bir haritasını çizmeyi amaçlayan Hamam projesinin Türkiye ayağını gerçekleştirirken kendisine yeni bir rota çizdi.

On bir ülkenin katılımıyla süren proje için Mısırlı, Faslı, Suriyeli, Türkiyeli, Avusturyalı çoğu kadın araştırmacı ekibimiz 2006 Temmuz'unda Türkiye'ye gelmişti. Onların gelmesi için gerekli araştırma süreci 2006 Şubat'ında başlamış, onlar gittikten sonra da devam etmişti. Ekibin tamamıyla hamama gitmeden birkaç gün önce tanışmış, farklı ülkelerin hamam tecrübelerini dinlemiş, araştırmalarımızın o âna kadar ortaya çıkan sonuçlarını karşılaştırmıştık. Örneğin Mısır'da hamamlar çok güzel olmakla beraber alt sınıfla özdeşleştikleri oranda bakımsızlaşmış ve dolaylı olarak orta ve alt orta sınıflarca artık temizlikle değil uygunsuzlukla anılmaya başlanmıştı. Bu sınıflardan kadınlar ve erkekler kendilerini ayırt etme ihtiyacı duyuyor, hamama gitmekten, girerken görülmekten çekiniyorlardı. Hamam alışkanlığının ve havasının buna benzer söylemlere rağmen yeni burjuva sınıflara daha doğrudan aktarıldığı Libya, Tunus, Fas, Cezayir ve Suriye'de ise, bizde olduğu gibi sadece tarihî hamamlar yoktu ve yeni hamamlar da açılıyordu. Kısacası, beraber hamama gidene kadar da hayli kaynaşmış, beraber terlemiştik, ama iş üzerin-

den. Hiç kaynaşılamayan durumlar da söz konusuydu, mimarlar ve sosyal bilimcilerin, dilbilimcilerin ve şehir plancılarının bir arada olduğu bir projede hiyerarşik dengelenmeler hayli vakit alıyordu ve birkaç günde halledilecek mesele de değildi doğrusu.

Birkaç gün içinde tanışmış, çalışıp tartışmış bir grubun, hamama gidileceğinde ikiye ayrılması da kayda değer bir tecrübeydi. Hamama topluca giderek Şengül Hamamı'nı ve içinde bulunduğu İstiklâl mahallesini çalışmaya başlamak fikri birdenbire gelişmişti. Daha önce bir süredir buraya gidip gelmekte olan benim naçizane fikrim, hamamın içinde grup olarak çalışmaya en az bir kez yıkandıktan sonra başlanmasıydı. Zira hamam çalışanlarından oluşan ve biraz sonra değineceğim kadınlar, orada, hamamda, önümüzde, çıplaktılar. Ne sorduysak yanıtlamış, gayet de sıcak karşılamışlardı geliş gidişlerimizi. Ama neredeyse yetmiş kişiye ulaşan ve "yabancı"ların ağırlıklı olduğu bir grubun işi aynı şekilde kolay olmayabilirdi. Hem bu çıplaklık bence bilimsel araştırmaya dair çok daha önemli bir bamteline basıyordu: Araştıranın ve araştırılanın eşitsizliği. Yani araştırıcının araştırdığının önünde aynı çıplaklıkla durması, tamamen olmasa bile en azından bir boyutta eşitliği sağlayacaktı. Ne de olsa beraber yıkanmak, hamamların orijini olan Roma'da da küçük / avam görülüyor olmakla beraber, kamusal diyalog açısından da değerlendirilmeye devam ediyordu (Fagan, 2002: 190-192). Beraber yıkanmaya karar verdikten sonra, hamamın hangi kısmına kimler gidiyor, ne zaman gidiyor diye bir panik havası oluştu. Hamamın içinde kadınlar dışardaki kadınlardan, erkekler dışardaki erkeklerden farklılaşıyordu belki birbirlerine benzerken bir yandan, ama sadece hamam fikrinin gözümüzün önünde canlanması bile bizi birbirimizden o âna kadar gelişmedik bir şekilde farklılaştırmıştı.

Yıkanmaya başladıktan, herkes yeterince terledikten, ortam yeterli derecede buharlandıktan sonra, bu sürekli gittiğim ama ilk kez yıkandığım hamamda, herkes bilgi talebiyle kolumdan çekiştirirken bile orada olmak çok rahatlatıcı ve kaynaştırıcıydı. İlk ve tek kez o zaman kendimi bir hamam çalışanı gibi hissettim. Oraya gelen kadınların taleplerini karşılamanın meşakkatli ve zevkli tarafını fark ettim.

Çalışanların talep karşılama işlevi sadece hamamın içiyle kısıtlı kalmıyor ve hamamın dünyayla ilişkisini de daha sonra sözünü edeceğim Vakıflar Müdürlüğü veya belediye değil, hatta reklam yapmaktan kaçınan işletme bile değil, bu kadınlar sağlıyor. Kazandıkları paranın ve görevlerinin çok ötesinde, mekânın sağladığı duygusal dışavurum avantajlarını da kullanarak bakım ve özen sağlıyorlar (Franck, 2000: 299-300). Şengül Hamamı'nın, etrafını çevreleyen İstiklâl mahallesiyle tamamen kopuk görünümüne karşın, hamam çalışanlarının hepsi bir zamanlar buralarda oturmuşlar, mahalleyle ilişkiyi sürdürüyorlar ve asla saygıda kusur etmiyorlar. Onun dışında, gelenlere de bozuk ağızlarıyla kendilerini sultanlar gibi hissettirerek –nasıl yaptıklarına şaşmamak elde değil– Ankara'nın kalbi Ulus semti şehirden giderek koparken, hamam müşterilerinin buradan kopmamasını sağlıyorlar.[3] Ve finalde, göbekte beraber terlemek var ki, tüm çatışmalara, havada uçuşan takunyalara, vesaireye rağmen bir birliktelik hissi yaratıyor ve herhalde kadınlar hamama bu yüzden bir daha, bir daha geliyor...

Kamusallık

Ortak mekân kullanım pratiklerini ve sınıfsal-etnik farklılaşmaların en net dışavurumunu hamamda çatışma kültürü sağlıyor ve çatışmaların bir numaralı uzlaştırıcısı da yine natırlar. Biz oradayken birbirinin kızını istemiş ve alamamış olan iki aile karşılaşarak birbirlerine takunya atmaya başlayıp soluğu karakolda aldıklarında, bu çatışmanın diğer müşterileri en az etkilemesi, katılımcılarının da işi fazla hasarsız atlatması natırların eseriydi. Yine de etnik ve sınıfsal ayrılıklar kendisini hamamın içinden çok yukarıda, girişte, herkesin etrafına oturduğu büyük masada belli ediyor. Hamamın içindeki çatışmalar, daha çok birbirinin üzerine su sıçratma gibi hamam adabına aykırı hareketler sonucunda oluşuyor. Ya da birbirini önceden tanıyan ve husumet yaşayan kadınlar, burada birbirlerinden kaçamayacakları kadar yakınlaştıkları anda çatışıyor.

3) Kadınların başka alanlarda kısıtlanan laflarının, hemcinsleriyle beraber oldukları yerlerde ortaya çıkışı için bkz. Sadiqi, 2003: 84.

Hamamda çatışmanın en tipik örneği, on dokuzuncu yüzyıl sonunda geçen ve kendisi de bir paşa ailesinden gelen Nâzım Hikmet tarafından yazılan, seneler sonra Kartal Tibet tarafından filme alınan *Tosun Paşa* filminde geçiyor. Hamamda Leyla'yı (Müjde Ar) paylaşamayan ve önce çalgılı çalgılı atışıp "o kurnadan bu kurnaya çirkef" sıçrama anında saç saça baş başa kavgaya tutuşan Seferoğulları ve Tellioğulları kadınlarının hamam sahnesi popüler kültürün en ünlü hamam sahnesi herhalde (Tibet, 1976). Sanki hamam bu iki saftan ibaretmiş gibi kurgulanıyor. Ama bir de Leyla var arada. Oryantalist bir tablodan çıkmışçasına çekici Müjde Ar, memnun memnun gülümsüyor yandan poz verirken. Hamamın hâlâ kullanıldığı günleri canlandıran ve hamamın artık kullanılmamaya başladığı günlerde çekilen bu sahnede, Leyla'nın güzel bedeni, hatta yanındaki siyahi kölesi, benzerliğin değil farklılığın altını çiziyor.

Otuz sene sonra, hamam âdetlerinin –kıyafetlerin, yemeklerin nerede yendiğinin, yaşlı kadınların hamamdaki itibarının– ne kadar değiştiğinin farkına varmadan hamam mekânının muallak bir geçmişi yeniden üretmek anlamına geldiğini düşünen Hakan Algül ise *Döngel Kârhanesi* filminde oryantalistler gibi buharın büyüsüne kapılıyor ve kadın bedenlerinin birbirinden farklı olmadığı, toplumsal bağlamlarının bulunmadığı değişmez bir dünya kuruyor... Türkiye menşeli birçok film ve video klipteki gibi *Döngel Kârhanesi* de hamam sahneleri ile süslü. Sahiden süslü, çünkü hamam kadar güzel görünen ve içindekileri güzel gösteren az mekân vardır herhalde. Söz konusu sahnelerin ilkinde, Döngel çalışanları ile kasabanın diğer kadınları arasında büyük bir kavga yaşanırken, ikincisinde kasabanın evli barklı kadınları Döngel çalışanlarını yıkıyor (Algül, 2005).

Filmin kurgusu açısından belki bu iki sahne birbiriyle büyük kontrast teşkil ediyor ama aslında hamama giden birçok kadının da kaçınılmaz olarak fark etmiş olacağı şekilde, bu iki sahne arasında zıtlıktan çok benzerlik var: Zira bedenlerin olağanüstü güzellikte gözüktüğü eşsiz bir mekân olarak hamam, aynı zamanda hiçbir üniformanın sunamadığı bir benzerlik alanı oluşturuyor. Yani hayli yüksekteki birkaç delikten gelen ve aşağı inerken buharın içinde

defalarca süzülen ışığıyla hamam, birbirleriyle tamamen aynı kıyafetler –kırmızı/sarı/beyaz peştamaller– içindeki bu iki grup kadının farklarından çok benzerliklerinin altını çiziyor.

Joan Scott, deneyimin, toplumsal cinsiyet analizini ve tarihsel sorgulamayı öncelemese de, söz konusu deneyimin bağlamına ve onu üreten sisteme dair sorular sorabilmek için elzem olduğunu söyler. Toplu bir yıkanma alanında, mavi ışıkta birbirine ulanmış görünen bir erkek bedenleri kitlesinden söz eden Samuel Delaney'in hatıralarıyla anlatır bunu; söz konusu bedenler kitlesinin kendisini büyüleyen ve korkutan diğerlerinden farkını Delaney deneyimle fark eder, ama Scott (1992) böyle devleştirilmiş fark ediş anlarının değil, deneyimin tarihsel bağlamlandırılmasının ışığı olacak bir deneyimin yanındadır. Yukarıda söz konusu ettiğim film sahnelerinde konu edilen tarihî hamamlarda da, günlük hayattan bir salon kapısı açımı uzaklıkta, mavi bir ışık değil ama belki biraz buharla, yakın mesafelerde sırtlarımızı sabunlarken hamamın farklı tarihsel kullanımlarını hayal etmek ve ne zaman, mesela, mahalleden ve mahalleliden kopulduğunu sorabilmek için bir araç bizim deneyimimiz. Biz, mahallenin gülleri, ağır ablaları ve hanımları, icabında yabancılar, dışarıdan gelenler, hamam çalışanları ve onların arkadaşları, en çok birkaç metre ötedeki mahalleden neden çok farklıyız? Birkaç adım atınca çıkılan mahallede etnik ve ekonomik farklılıklarıyla ayrı âlemlerde yaşayan ve birbirine hiç benzemeyebilen kadınlardan mesela... Hamamdan çıkınca geçici bir süre aklımız bir karış havada, rahatlamış, yeniden doğmuş gibi gezdikten sonra geri döneceğimiz rollerimizden farklıyız.

Aslında hamam içindeki bu farklılık, mahalleli kadınların canını sıktığı kadar araştırmaya gelen grubun bir kısmının da canını sıkmıştı. Hamama eşcinsellerin ve pavyon kadınlarının takıldığını anlattığımdaki paniği pek beklemiyordum aslında. Zira oldukça muhafazakâr bir semt olan Ulus'ta, köşedeki büfeci bile kendisinin de, karısının da hamama pek gitmediğini ama gittiğinde kim gelirse gelsin oranın temiz ve temizleyen bir alan olduğunu, herkesle de beraber yıkandığını söylemişti. Gerçi eşcinsel erkeklerin örgütlü olanlarının niyeti, bu çeşit bir kabullenilme hiç değildi. KAOS GL

gönüllülerinden Umut ve Gani; Antep, Erzurum ve benzeri şehirlerde eşcinselliğin zaten hamamların doğal bir parçası olduğunu ama Şengül Hamamı'nın özellikle eşcinsellerin olabileceğini, bu vesileyle de kimlik politikalarının bir parçası olabileceğini düşünüyordu. Zaten popüler kültürde hamamın temsilinin en önemli örnekleri de bu çizgideydi. Ferzan Özpetek'in meşhur *Hamam* filmi (1997), İstanbul'da bir hamamda tarihiyle buluşan İtalyan bir adamın karısının en sonunda hamamı sahiplenmesi hikâyesiydi. Aslında hamama da normalin üstünde bir sahiplenilme, ulusal ve uluslararası tanınma ve dolayısıyla para kazandıran bu siyaset düzenli olarak darbe yese de son zamanlarda iyice sekteye uğramıştı. İşletmeci, eşcinsellerin geliyor olmasından ve bu minvalde gözlerin üstlerinde olmasından hoşnut değildi; "Erkekler tarafını temelli kapatacağım. Bana kadınlarım yeter," diyordu. Hamamın kapısının bazı insanlara açık, bazı insanlara kapalı olması zaten yeterince garip ve zor sürdürülebilir bir durumken, eşcinseller de kapının onlara sadece açık ya da sadece kapalı olmadığını, kimi zamanlar açık kimi zamanlar kapalı olduğunu ve bunu oldukça keyfi bulduklarını söylüyorlardı.

Kadınlar tarafında bu çeşit bir çetrefillilik yoktu. Hamam her ne kadar lezbiyen edebiyatta da yer alsa da, eşcinsellik erkekler tarafı için kimi zaman tam da kapatılmaya çalışılırken dile getirilen bir olgu iken, kadınlar tarafında doğrudan beğeni ifadeleriyle daha rahat yaşanıyor ve buna paralel olarak hiç ifade edilmiyordu (Rasim, 1997). İşin garip tarafı, aslında kadınlar tarafı türlü konuların çok rahat ifade edildiği ve adeta kamusal bir diyaloğun yaşandığı bir mekândı. Hamamın buharları arasında beğeni de, şikâyet de daha doğrudan –beden diliyle– ifade edilirken, büyük masa etrafındaki çeşitlilik hemcinsler arasında yeni bir kamusallık yaratıyordu. Bu kamusallıkla ve daha önce sözünü ettiğim, hiçbir hamamda benzeri bulunmayan, etrafında toplanılan büyük masayla ilk karşılaşmam şöyleydi: İstiklâl mahallesini Anafartalar caddesinden ayıran merdivenlere daha yakın olan erkekler tarafında bir süre oyalandıktan –burada çalışanlar kapının önünde daha çok bulunuyorlardı zira– ve kadınlar kısmının kendine özgü, bağımsız ve hoş kabartmalı kapısının önünde birkaç fotoğraf çekildikten sonra içeri girmeyi akıl et-

miştik. Erkekler kısmına oranla mahalleyle çok daha iç içe duran kadınlar kısmının kapısının önünden takım elbiseleriyle Kurtlar Vadisi'nden çıkmışa benzeyen bir grup genç adam dünyaya sataşarak geçti tam biz adımımızı atarken. Gerisi kolaydı aslında: Büyük, masif kapı ardına kadar açıktı ve içerideki ufakçana, hafif, evlerimizin içinde kullandığımız cinsten kapıyı açtığımız anda kendimizi hamamın renkli dünyasında bulduk. Sadece bir konuşma alışkanlığından değildi Şengül Hamamı'nın rengi. Buraya yıkanmaya, ağdaya, öte beri satmaya ya da bazen bizim gibi sohbet etmeye gelen kadınların çeşitliliğinden kaynaklanıyordu. Bir de hamamın yapısından.

Neredeyse tamamen simetriği olan erkekler kısmında[4] çalışmayan bir şadırvanla süslenmiş ve erkeklerin birbiriyle temas etmeden, ayrı ayrı dinlendikleri ve yeni gelenlerin kabul edildiği bu avlu, –daha sonra Kaos GL'den Umut ve Gani sağolsunlar, buradan peştamalleriyle kafalarını rahatlıkla dışarı uzatan erkeklerin benim aynı rahatlıkla içeri girmeme kayıtsız kalamayacakları yönündeki tahminimden vazgeçecektim– kadınlar kısmında çok farklı kullanılıyordu. Büyük dikdörtgen bir masa etrafında gününe göre ağdasını yaptıran, gününe göre tişörtünü satın alan müşteriler, saatine göre hamamın sıcak bölümünden çıkarak her an geri dönmek üzere dinlenen başka müşteriler, akşamları da kıyafetlerini giyip başörtülerini kuşanarak eve gidip yemek pişirmek üzere birbirini bekleyen natırlar vardı. Ama biz girdiğimizde ağdanın ağırlıkta olduğu bir gündüzdü ve yemekli kokteyllerde etrafında bir araya gelinmesine alıştığımız büyük masanın etrafında türlü çıplaklık ve giyiniklikte kadınlar oturuyordu.

Bu noktada, her ne kadar Delaney'in anlatısında mavi bir ışığın birbirine benzettiği eşcinsellerle, çıplaklıktan ve bulunulan me-

---

4) Bu hamam oldukça istisnai bir örnek. Gaius Gracchus'un aktardığına göre, Roma'da bir ileri gelenin karısı, erkekler kısmının boşaltılmasını ve orada yıkanmayı istiyor, çünkü erkekler kısmı daha geniş ve güzel. Üstelik hamamlar Roma'da ilk ortaya çıktıklarında kadın ve erkek bölümleri olduğu söyleniyor, ama daha sonra kadınlar bölümleri olmayan hamamlar yapılıyor ve kadın, erkek ve karışık yıkanmalar saatlerle düzenlenmeye başlıyor. Sonradan, örneğin Ogüst döneminde sırf erkekler için yapılan hamamlara biraz zorlama bir şekilde eklemlenen kadınlar bölümleri oluyor. Fagan, 2002: 12, 29, 47, 58-59, 62.

kândan başka bir alâkası yoksa da kadınların tecrübesinin bir ortak yanı daha olduğunu söylemeliyim: İçeri girmeniz beklenirken, karşınızdaki manzaranın –her an dahil olabileceğiniz bir farklılığın– gerçekliğine kendinizi inandırmak için birkaç dakika, bir dakika daha oracıkta dikilmek istediğiniz eşikteki haliniz mesela... Hele Seda Sayan, Güllü, Gülben Ergen gibi ünlüler ve onların geliş hikâyeleri anlatılmaya başlasın, geçecek bu tedirginlik. Övünülen geçmiş ziyaretler bir yandan üstün bir farklılığın ifadesi, öte yandan da mesleğini açık açık söylemeyen pavyon kadınlarının başka kadınlara göre o kadar da üstün olmadığı düşünülen farklılığını dengeleyen bir unsur. Kimin daha sıcak kimin mesafeli olduğu, kimin kaynaştığı kimin uzak durduğu meselesine verilen önem ise kapının eşiğinde öyle uzun uzun durmamakta fayda olduğunu gösteriyor.

Kamusal diyaloğun tanık olduğum ilk örneği de derhal yaşanıyordu: Bizi ilk karşılayan natıra, "Dışarıda hamam için 'havuzlu' yazıyordu, kadınlar da kullanıyor mu?" diye sorduğumuzda, "Eskiden kadınlar da kullanıyordu, ama onlar gibi kullanamıyor tabii kadınlar, pis. Artık sadece erkeklere," diye yanıtlıyordu. Hamamda kadın sağlığı konusunda ne zaman başka alanlarda çok iyi çalışan sağlık müdürlüklerine ya da Avrupa'dan gelen sağlıkçılara bir soru sorsam, aldığım muallak yanıtlar bu konuya duyarlı yaklaşılmadığını gösteriyordu. Bu minvalde aslında kadınların ortak havuz kullanamayacakları hükmüyle başlayan diyalog içine natırların, arkadaşlarının, müşterilerinin ve benim katıldığım bir sohbette, kadın sağlığı açısından ilk net önerilerin gelişmesi, aslında korkularla yüzleşebilmek için daha önceki girişimlerimden daha sağlam bir köprü oluşturuyordu: Kadınların yanlarında taşıyabilecekleri, sadece kendileri için plastik bir oturak. Bir süre sonra fark edecektik ki Fas'lı kadınlar zemini toprak olan hamama giderken yanlarında muşamba bir bez taşıyordu. Ama Türkiye'deki hamamlar gibi zaten yerden yüksek oturma yerleri bulunan ve mermerden hamamlar için taburenin sadece üst kısmı gibi bir oturak çok daha iyi bir çözüm gibi gözüküyordu.

Oturak önerisiyle gelen genç ve konuşkan hanım otuz yaşında imiş, on beş yaşında anne olmuş. Bir ara Ayaş'taki kaplıcadan ça-

lışma teklifi almış, o da "Havuza girmeden önce herkesin banyo yapması şartıyla," demiş. "Bu bizim hamam bile daha temiz," diyor, ayrıca "kuru su"yun pisliği alabileceğine inanmıyordu. Kadın sağlığı ve temizlik konularında tanıştığım en duyarlı kişi olan ve hâlâ biri annesinde biri de eski kocasında kalan iki çocuğuna ev alabilecek durumda olan hanımın aşk hayatı ve politik görüşleri, sağımdaki –onun gibi kendisine ve oğluna ev almış olan– hamamın en karizmatik natırının "boşuna kadınlar hamamı demiyorlar buraya" nidasını hak edecek bir hareketlilik yaratıyordu. Kendisine durmadan yalan söyleyen sevgilisinden sevgi isteğini çocukları ihmal etmesiyle bir tutan başka bir hamam çalışanı da, "Dokuz tane koca bulsan o iki çocuğun tırnağı etmez ama sevgi istiyorsan inanacaksın yalanına," bombasıyla keşmekeşe katılıyordu. Herkes birbirine giriyor, gülüşmeler, bir dağılma yaşanıyordu... Sevgi, aile, belediyecilik, temizlik, iş hayatı konularının birbirinin içinde ve rahatlıkla tartışıldığı bu masadaki kamusallık daha önce rastladığım türden değildi.

Kadınların bir araya geldiği birçok ortamda değeri yaygın olarak bilinmese de benzeri diyalogların geliştiğini her zaman teslim etmeli, ama hamamlar ve güzellik salonları gibi ortamlarda bedenler üzerinden kurulan diyaloğun şaşırtıcı derinliğini de görmezden gelmemeli. Pide salonu, aile salonu, düğün salonu gibi *salon* kavramıyla kamusal alan olduğunun altı çizilen güzellik salonu da kuşkusuz kadınların kamusal alandaki yerine dair önemli şeyler söylüyor.[5] Bezik ve briç salonu ya da atari salonu gibi içinde kadınların yer almadığı formülasyonlar ve örneğin pide salonunda bulunan aile salonu, kadınların değil de yanında kadın olan erkeklerin rahat etmesi için tasarlanmış görünüyor. Bu tip salonlar bir yandan kadınlarla alâkalıymış gibi görünürken, diğer yandan kamusal alanın erkek niteliğinin altını çiziyor. Düğün salonu ise "salon"u mecburen ele geçiren bir aile salonu adeta; ama güzellik salonu, hamam kültüründen de aldığı mirasla, kadınların tanımadıkları kadınlarla bir araya geldiği ve hamam muhabbetini devam ettirdikleri modern bir yapı ola-

5) Salon kavramı ve kadınların ilişkisi için bkz. Landes, 1989; Kale, 2002: 35; güzellik salonu için bkz. Odabaş, 2005.

rak karşımıza çıkmaya devam ediyor. Gerçi güzellik salonları farklı kalitelerde ve farklı gelir gruplarına göre oldukça kesin ayrımlarla düzenlenmiş; ama eski bir semtteki tarihi hamam, en azından orta sınıfın çeşitlemelerine hitap ettiği için, bu diyaloğun daha da zengin olduğu söylenmeli.

Bu noktada, yani kadınlar hamamının kavgalara ve bedenlerin sonuna kadar ve çok çeşitli katılımlarına alan yaratan ortamında etnik çeşitlilik ve sınıf çeşitliliği de, sevgiye ve temizliğe dair öğütler gibi, oda paylaşamama kavgalarında ya da aynı masanın başında ortaya çıkıyor. Başka bir gün mesela, sol yanımdaki kadın Diyarbakır'da çok sayıda hamam bulunduğunu, hamam kültürünün esas orada olduğunu, eskiden kervanları hamama sokmadan, elbiselerini de yakmadan şehre almadıklarını, kadınların haftada bir hamama gittiğini, o gün kocalardan "zengininin de, yoksulunun da, kırosunun da" karısına hiç iş yaptırmadığını ve yemeği kendilerinin hazırladığını, kız beğenmeye hamama giden zengin kadınların tüm gün belli bir havuzu kapattıklarını, evin hizmetçisinin de sabah gidip tas atarak bu havuzu kapattığını, bazen bilerek bu tas-havuz bağlamında kavga çıkarıldığını, beğenilen kızın kavgadaki tutumuna göre evdeki olası tutumu hakkında yargıya varıldığını anlatırken, sağ tarafımdaki natır da "Ben istemem doğunun hiçbir şeyini, orada töre cinayetleri var. Adamın biri yine doğramış kız kardeşini, bir de soğukkanlılıkla 'kuşağını ben bağlamıştım' diyor," diyordu... Bu birbirine değmeden geçer görünen çift yönlü monoloğun belki bir sebebi üst sınıftan gözüken Diyarbakırlı hanımın, Mısırlı dostumun deyimiyle, gündelik kavgalarıyla avam veya "beledî" sayılabilecek Şengül Hamamı'na ilişkin tavrı, ya da bu hanım ve arkadaşının sadece kendi getirdiklerini yeyip içmeleriydi... Her ne kadar "avam" bir hamamda bulunsalar da, tartışmanın her iki tarafı da hamamda adap konularına önem veriyordu: Aynı masayı paylaşıyor olmanın ve mesela tamamen giyinik-zırhlı olmamanın getirdiği tüm incinebilirliğe rağmen, birbirlerini incitmemek için azami gayret sarf ettiler.

Toplumsal cinsiyet ve mekânın toplumsal oluşumunu anlatan bir makalede, Fransa sahillerinde bedenin adım adım kamusal alana girişi anlatılıyor. Burada en problemli yer kadınların memeleri, çün-

kü avret yeri olmalarının yanında hareket halindeler ve bu yüzden sürekli dikkat çekiyor, tepkiye sebep oluyorlar. Burada tasvir edilen kamusal alan, diyaloğun sürekli doğrudan bakışlarla da değil gözü-cuyla birbirini tartmak ve bu değerlendirme neticesinde dahil olmanın ağırlıklı olduğu bir birliktelik. İnfial de bu çerçevede kamusal alana dair bir özellik. Halbuki hamamda vücudun yemekle içmekle beraber diyaloğa dahil olması "çirkin" değil, ama nasıl dahil olacağı bu sefer sesli bir diyaloğun bir parçası (Löw, 2006: 122).

Edep meselesi, hamam tarihî bir mekân olarak düşünüldüğünde iyice merkeze oturuyor. Grosz, büyük filozoflara dayanarak, zamanın mekân üstündeki hegemonisinden söz eder (Grosz, 1995: 98). Ona göre, aslında mekân da en az zaman kadar gözle görülmez, elle tutulmaz iken, mekân daha hayatın içinde imiş gibi davranılıyor. Halbuki Türkiye'de tersi söz konusu. Mekânların, özellikle kamusal mekânların değeri pek azken, mekândan bağımsız bir tarihin değeri var. Değer açısından soyut bir tarih, milliyetçiliğin temel olduğu ulus-devletlerin birçoğu için kaçınılmaz görünüyor. Evliya Çelebi'de veya *Binbir Gece Masalları*'nda geçtiği haliyle hamamlar sadece yeniden, yeni tarih kurgularında yer aldılar mı anlam kazanıyor (Mardrus, 1986: 1-2; Dankoff, 2004: 50). *Tosun Paşa* komedisi de tam da bu değeri yeniden yaratırken dalga geçtiği için bu kadar başarılı herhalde.

Hâlâ tartışması canlılığını koruyan hamam adabı konusu, bu anlamda sanki ne zaman geride kaldığı belli olmayan bir tarihe aitmiş gibi davranılıyor bir yandan. Öte yandan gün be gün yeniden pazarlığı yapılıyor ve karara bağlanıyor. Bu anlamda zamanla mekânın birbirinden ayrılmazlığı ve tarihin sırf zamanda değil mekânda da oluştuğunun ipuçlarını veriyor edep meselesi.

Edep

Hamamın soğuk, ılık ve sıcak bölümleri gibi, tarihsel kullanımının şimdi vardığı noktanın da soğuk, ılık ve sıcak halleri var. Soğuk kısımdan geçip sıcak kısma gelindiğinde kimi zaman, hele ki hamam boş olduğunda, mermer tüm sıcaklığa rağmen insanı ür-

kütüyor. Farklı odalarda bir araya gelmiş kadınlarla suyu paylaşacağınızda ne kadar yalnız olduğunuzu hatırlıyorsunuz mesela. Yaşlı kadınlar genellikle bu tip odalarda, yalnız başlarına ve çırılçıplak yıkanıyor. Birçok hikâyede hamam adabının koruyucusu ve devam ettiricisi olarak hatırlanan kadınlar, hamamın değişmekte olan âdetlerinden de boşamışlar kendilerini, yardımsız, desteksiz yıkanmaya çalışıyorlar.[6]

Bu durum biraz da Türkiye'yi yakından etkileyen geleneğin nerede bitip dinin nerede başladığının karışması ve değişim yaşanırken neyin değişmeyeceğinin anlaşılamaması problemiyle ilintili. Hamama giriş, yani soğukluk bölümündeki geçicilik hissi bunları insana fazla hissettirmezken, içeride yaşanan krizi popüler medyada tartışılan iki örnek üzerinden anlatmaya çalışacağım: 2004 baharında Ukrayna uyruklu Hristiyan Olena Aratemur, Ümraniye'de bir spor merkezinden, boynundaki haç nedeniyle atılmış, üyelik için kredi kartı ile yaptığı ödeme nakit para olarak iade edilse de gözyaşlarına hâkim olamayan Aratemur'u, sakinleşmek için gittiği havuzda, dışarıda çarşaflı olduğunu söyleyen genç bir kadın teselli etmişti (Kınalı, 2004). Mehmet Nuri Yılmaz, Aratemur'a yapılanın "son derece yanlış olduğunu belirterek," gayri Müslimlerle Müslümanların bir araya gelmesi, spor yapması, ticaret yapmasının dinen yasak olmadığını söylemişti.

Halbuki sorun, bir arada bulunma sorunu değildi ve olaya aslında her iki taraftaki kadınların da gözüyle bakmayı reddeden gazete haberleri, kadınların hep beraber nerede ve daha da önemlisi kiminle soyunacakları, avret yerlerinin kime açılıp kimden saklanacağı meselesini bir dünya barışı meselesi olarak sunmayı tercih etmişlerdi... Zekeriya Beyaz ve Hasan Elik'ten yapılan alıntılarda, sorun, "eski dönemlerde daha çok savaş esasına dayanan, toplumlar arası ilişkilerde önemli rol oynayan din farklılığına bakış"a yorulmuştu ve "bugün dünya barışına uygun davranmak gerekir" sonucuna va-

---

6) Bu âdetlere konu olan ciltler için bkz. *Hamam fi Usul*, 1317; Esat Arif, 1306 h; Mihayyil b. Nikola b. İbrahim Sabbağ, 1805; Şemseddin Muhammed Salihi, 1298 h.

rılmıştı! (Kınalı, 2004) Bu yorumlardan söz konusu spor salonuna devam eden mutaassıp hanımların kaygıları tam dışa vurulamamış olacak ki "tesettürlü otel" havuzu bağlamında aynı olay bir kez daha sahnelendi. Otelin genel müdürü "Otelde kadın ve erkek havuzları ayrıldı. Kadınlara biri açık, diğeri kapalı iki havuz yapıldı. Kadınlar havuzuna altı yaş üstü erkek çocuklar ve Müslüman olmayan kadınlar alınmıyor. Sezon sonuna kadar daha önce üyelik almış müşteriler, kadın erkek karışık üçüncü bir havuza girebiliyor. Tek şart üstsüz güneşlenmemek. Otelimize gelmek isteyenlere bunu anlatıyoruz, kabul edenler geliyor," diyerek, "dünya barışına uygun" çözüm bulmak için ne kadar çok çeşitliliğe gitmek durumunda olduklarını özetliyordu (*Sarıipek,* 2006).

Bu modern tesislerin diğer modern tesislerle oluşturdukları –haber değeri taşıyan– zıtlık ve hamam ile teşkil ettikleri benzerlik bu tip haberlerde bir türlü doğrudan ifade edilmeyen dinî kurallara uygunluktan daha farklı boyutları da olan bir mesele. Tarihî hamamlar ve İstiklâl'in de içinde bulunduğu eski mahalleler 1930'lardan itibaren, önde gelen ailelerin modern Ankara'nın yeni yüzü olan ve herhalde en büyük yeniliği ve modernliği banyosu olan Yenişehir'deki evlere taşınmaya başlamasıyla düşüşe geçiyor. Yeni evler eski Ankara evlerinin, banyoları da hamamların yerini alıyor ve hamamın toplumsal hayattaki en radikal düşüşüne yol açıyor. 1960'lardan itibaren ve özellikle 1980'lerde evlerde yaygınlaşan ve konforluk kazanan banyolarla dönüşüm tamamlanıyor. Orta sınıf idealine uygun bir yaşam sürmeyen, örneğin evinde banyosu bile olmayan ve bu yönüyle evlere temizliğe giden birçok kadını temsil eden bir karakterinin hikâyesinin anlatıldığı *Fazilet* filminde mesela, bu yazıda da tartışıldığı gibi birçok filmde hamam önemli bir yer tutarken, hamamın eksikliğini görebiliyoruz.

Bu yok oluşa rağmen kendini ayakta tutan hamamlar ise ağda –hatta 2006 senesinden beri Karacabey Hamamı'nda kablosuz internet– gibi ek hizmetler sayesinde yüksek fiyatlarıyla ancak bulundukları semtlerde eskiden oturmuş, zamanında şehrin daha muteber bir bölgesine göçmüş ve çoğunlukla orta sınıf "eski mahalleli" kadınlara hitap edebilmiş. "Temizlik imandan gelir" yerine, birçok

ilmihalde yer alan "kadınlar eğer evlerinde hamamları varsa hamama gitmesinler" gibi dinî kuralların hâkimiyetiyle hamamdan uzaklaştırılan alt sınıf mahallelilerse şimdilerde dokuz milyon giriş artı altı milyon kese ve masaja tekabül eden az çok standart miktarı ödeyememiş. Yakın zamana kadar benzeri şekilde alt sınıf tabir edilen ama üst orta sınıflığa terfi eden muhafazakâr kadınlarsa uzun ve ayrıntılı nizamnâmelerin uygulama alanı olan bir zamanki hamamların nizamını söz konusu modern tesislere farklı şekillerde de olsa taşıyınca bir süreklilik ortaya çıkmış (*Hamamcılar Esnafi*, 1337). Söz konusu spor salonu ve otel havuzu gibi hamam da, farklı kadınların görünürde eşit terimlerde bir araya geldikleri yerler olmuş; ama bu bir araya geliş türlü korkular da doğurmuş. Hamamdan uzaklaştıran dinî söylemler içinde, avret yerleri ve din ilişkisini kuran hadislerin[7] aksine hamamların tam anlamıyla in ve cinin top oynadığı yerler olduğu inancına popüler İslam metinlerinde rastlanıyor (İmam-ı Şibli, 1995). Bu ikinci tema aynı zamanda erkekler hamamı hikâyelerinin bambaşka bir şekilde anlatıldığı metinlerde de yeniden biçimlenerek ifade buluyor (Mesela İkarus, 2000). Tarihsel metinlerde hamamda rastlanan ürkünç kişilerse modern mekânlarda yeni dışavurum biçimleri bulmuş ve hamamda cisimleşmiş olan korku, bu mekânları var eden insanlara kulak verilerek, bir tarafından tutulabilecek şekilde dönüşerek, mekânla ilişkide kalmış (Faroqhi, 1979). Yani buharın herkesi benzer, herkesi güzel göstermesi, bedenleri iltifat ederek sıradanlaştırması buharın ortadan kalkmasıyla korku ve çekinmeyle yer değiştiriyor. Farklı olandan korku, dışarıdan kimse anlamasa da biçim değiştirerek yeniden yeniden varlığını teyit ediyor.

Hamama girmeyenlerin, örneğin İstiklâl mahallesinin –birçoğu natırların arkadaşı olsa da– hamama nadiren gelen kadınlarının ve kaygılarının temsilcisi bir yerde natırlar. İçerideki "külotsuz gezmek yasaktır" levhası aslında çok yakın zamana kadar –2005 yapımı *Döngel*'de hâlâ– hamamın vazgeçilmezi olan peştamalin zamanının geçmekte olduğunu gösteriyor yavaş yavaş. Mahallelilere parasal

7) Ebu Davud Hammam 1'dan (4009-4010)Kütub-u Sitte 1 (3818) kadınların hamama gidemeyeceği hakkında ve Kütub-u Sitte 4'te (3821) ise kadınların hamama gitmesi konusunda farklı yaklaşımlar özetlenmiştir.

sebeplerden başka neden hamama gitmediklerini sorduğumuzda "avret yerleri görünüyor" diyorlar, ya da "peştamal kullanmak bir sanat, aslında... ama, fıkıh kitapları yazıyor ya, cinler gidiyor oralara."

Buradaki adap ve adabın tartışılmasında bedenin yeri, 2007 senesinde Chris Beasley ve Carol Bacchi'nin ortaya attıkları toplumsal-ten kavramını ve onun etikle ilişkisini bir kez daha gerçekleştiriyor. Bedenlerden koparılmış olarak düşünülen ve karar alma pazarlıklarıyla tanımlanan demokratik süreçler burada doğrudan bedenlerle ilişki halinde işliyor (Beasley, 2007: 282). Ne var ki, bir yandan tarihsel bir bir aradalık kültürünün güvenilen natırlar üzerinden yeni gereksinimlerle örtüşmesi gerçekleşirken –örneğin eskiden saklanacak olan avret bölgesi göbek ve diz arası iken, artık memeler, kalçalar ve cinsel organlardır– dinî kurallara meydan okunması çerçevesinde eskisi parçalara ayrılırken cin hikâyeleri gibi en tekinsiz kısımlarının korunması yeni edep kurallarını da işlemez hale getiriyor.

Bu parçalanma en çok mahalleliler eskiden gittikleri şimdi gidemedikleri bir yer olan hamamı hatırlarken belli oluyor. İçerdeyken dışarısı hakkında fikir yürütmek ya da ahkâm kesmek ne kadar mümkünse, dışarıdayken de içeriyi yeniden yaratma süreci başlıyor. Spor salonuna veya yüzme havuzuna kimin alınıp kimin alınmayacağı meselesinde de gündeme gelen ayrımcılık suçlaması ekseninde, ayrımcılığın aslında nasıl da kavga ederken dahil eden, davet ederken ayıklayan bu mekânın ve onun modern hallerinin içinde olduğunu anlatıyor mahalleliler: Eskiden bildikleri, gittikleri, yıkandıkları, bir araya geldikleri hamama şimdi inleri cinleri, şeytanları yakıştırıyor, eski korkuların yeni sonuçlarından söz ediyorlar. Hamamda adap yokluğunu mahalledeki adap yokluğuyla da ilişkilendiriyorlar. Öznur Hanım semti kontrolü altına alan ve dar sokaklarını otoparka dönüştüren mafya hakkında, "Biz eskisinden de şikâyet ediyorduk ama onlar daha iyiydi, en azından yol yordam bilirdi," diyor. Hamam da bu minvalde bir geçmiş, bir tarih olarak, bir edep kaynağı, kültür hazinesi olarak değerli; ama şimdilerde, mahallelerinin ortasında herkesin gelip gittiği, mahalleye de arabasını park ettiği bir mekân

olarak, adabın ortadan kalktığını düşündükleri bir mekân olarak pek de hoş görülmüyor.

Daha önce kadınlara İslam içerisinde marjinal bir yer sağlayan bir mekân olarak türbeleri çalışmıştım (1998). Kadınların ağırlıklı olduğu başka bir mekân olan türbelerin de tarihî tarafları ağır basıyordu. Bu anlamda bir başka on altıncı yüzyıl yapısı olan Karyağdı Sultan Türbesi ile Şengül Hamamı hem yapı olarak hem de geçmişlerinin nereden ve hangi "gerçek" tarihî olaydan başladığının bilinmemesi açısından benziyorlar. Ama türbelerin gündelik hayatı hamamlardan çok daha fazla devletin kontrolünde ve türbe adabı mütemadiyen levhalarla ve görevlilerce belirleniyor (Akşit, 2008). Üstelik türbelerin geçmişi, cumhuriyetin kurucu kanunlarından olan 1925 tarihli, 677 numaralı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun* ile adeta iptal edilmiş (1925). Bu açıdan türbede tarih, hamamda olduğundan daha kopuk. Tam da bu kanunun çıktığı yıllarda eski bir evliya mezarının üzerine inşa edildiği söylenen Marmara Hamamı ise bu iki mekânı bünyesinde birleştiriyor. Yeni bir mekân olduğu için tarihi yok, ama bir efsaneye sahip olduğu için çekiciliği var. Ne var ki, Şengül Hamamı'nda olan kural koyma refleksi burada o kadar güçlü değil. Şengül'deki temizliğe, kokuya, belli yerlerin örtünmesine duyarlı natırlar Marmara Hamamı'nda çok daha büyük bir serbestlikte davranabiliyor.

Marmara Hamamı'nda olmayan tarihselliği, hamamın emektar natırlarından Münevver Hanım tarihi evinde yeniden yaratıyor on bir aileden oluşan kiracılarıyla birlikte. Bir başka evde, hamam çalışanlarının tarihsel kaynağı olan Tokat Niksarlılar ölü yıkayıcılık yapıyorlar. Canlıları da ölüleri de yıkayanların aynı yerden gelmesi hamamın "yeniden doğuran" işlevinin altını çiziyor, bir yandan da tedirgin ediyor. Ürküten bir güce dahil olmaktan, bir an kendini farklı hissedip, sonra geçmişteki haline dönecek olmaktan kaynaklanan bir tedirginlik hissi yaratıyor. Senden habersiz bir araya gelmiş bedenlere katılmanın verdiği bir güç de var bu histe. Üstelik sadece çıplaklıkla da ilgili değil bu korku; çocukken değil ama büyüdükten sonra çayırlarda oynanan oyunlara katılmadan önce hissedilen kor-

kuya benziyor, ya da parkta tanımadığın insanların topluca yaptığı spor aktivitelerine...

Bağlılığı kuvvetli bir kamusallığa dışarıdan dahil oluş korkusu bu belki. Ve hamamların kamusal alan değil de yarı-kamusal alan olarak tanımlanmasının bir sebebi. Tarihsel olarak, birinci dünya savaşına kadar kocalarını matriyarklar ve hostesler olarak kamusal alanda destekleyen ama kendileri burada faaliyet göstermeyenleri ve bu ikircikli alanın bürokratikleşmesini işaret ediyor (Landes, 2003: 32). Günümüzde "yarı-kamusal", özel olmayan, ama devlet kütüphanesi, parklar gibi de kamuya açık olmayan mekânlar için kullanılan bir kavram ("Semipublic," 2008). Yani sadece kamunun bir kısmının bilgisine açık. Sadece kadınların gittiği yerler erkeklere açık olmadıkları için daha kolay böyle adlandırılabiliyor, ama sırf erkeklerin devam ettiği kahveler, hatta kadınlara yaşam alanı tanınmayan parklar kamusallığın en nadide örnekleri olarak düşünülüyor. Adeta kadınların bir yerdeki varlığı kamusallığını azaltırmış gibi bir adlandırma söz konusu.

Bir özel-kamusal - yarı-kamusal adlandırması kullanılacaksa hamamların kamusal alan olarak adlandırılmasından yana olsam da, yer-mekân-beden ve cinsiyete olan ilginin artmasıyla ikiliklere yeterince meydan okumayan yarı-kamusal lafının karşılamayacağı bir *üçüncü mekân*dan söz edilmeye başlandığını ve hamamın da böyle bir gereğe işaret eden yerlerden biri olduğunu hatırlatayım (Boys, 1998: 204). Hamamda konuşulan kimin hangi yoldan geldiği, ne problemler yaşadığı, edep problemlerinin nasıl halledileceği, şehirde yaşam stratejileri gibi konuların bu kadar derin tartışıldığı az mekân düşünebiliyorum. Üstelik hamama gelmenin *avam* olması, normalde Türkiye'de adeta seçkinlik alameti olan kamusallığın dönüşümü açısından önemli artıları da beraberinde getiriyor. İnönü döneminde olan, İstanbul Valisi Fahrettin Kerim Gökay'a da atfedilen, gazete manşeti olarak da hatırlanan meşhur "halk plajlara akın etti vatandaş denize giremiyor" denklemindeki halkın vatandaşa dönüştüğü, şehrin sakini / *citizen* olduğu, üstelik tırnak içindeki manşette dışlarken bile ihmal edilen kadınların dahil olduğu bir kamusal alan bu. Ferzan Özpetek'in *Hamam* filminde, Pandora'nın kutusu gibi kapısı

açıldığında hangi yönleriyle hayatlarımızı etkileyeceğini bilemediğimiz bir zamansal ve mekânsal yüzleşmeye aracı olan hamam böylece edep tartışmalarına sahne olurken, kadınlara da tarihle ve birbirleriyle ilişkileri için son bir gözden geçirme imkânı sağlıyor.

İsim, Şehir, Hayvan

Ne var ki bu sahiplenme ve yüzleşme uzun sürmeyecek gibi görünüyor. Bir yandan işletmeci için hamamı çalışır durumda tutmak giderek masrafını karşılamamaya başlıyor. Sadece su ve ısıtma masrafları değil sorun, bunların çevreye etkisi de, eğer bir geri dönüşümün parçası olmazsa, hamamı uzun dönem için devam ettirilemez bir lüks yapıyor. Hiçbir hamamcı Otelciler ve Hamamcılar odasının fiyat tarifesini uygulayamıyor, çünkü o zaman da müşteri gelmiyor. Genelde tarihî hamamları, özelde Şengül Hamamı'nı yavaş yavaş ulaşılamaz kılan bir başka etkense kendisini çevreleyen mahallelerinin kaderi.

Bu mahalleler uzun zamandır onları ayakta tutmak için gerekli çabalar gösterilmediği için kötü durumdalar. Bu yüzden artık ev sahipleri bu evlerde oturmak istemiyor ve yüksek fiyatlara kiracı da bulamıyorlar. Üstelik kiraya verdiklerinde evlerin daha da yıpranmış olduğunu görüyorlar. Ayrıca evlerde banyo olmadığı, lağım sistemi de her evde yedi veya on bir aileyi kaldıramayacak durumda olduğu için yaşama koşulları gerçekten kötü. Bu saatten sonra yıkılmaktan ya da otopark mafyasınca yakılmaktan kurtulan evlerin restore edilmesi şu anda içlerinde oturanların gerçekleştirilebileceği bir projeymiş gibi görünmüyor. Olası bir kentsel dönüşüm çok yakın görünüyor, Büyükşehir Belediyesi semt üzerinde dönüşüme dair tasarruf yetkisini Altındağ Belediyesi'nden devralmış durumda. Bu çeşit bir değişim gerçekleşirse, ya Hamamönü'nde olduğu gibi evlerin en azından bir kısmı restore edilecek –bir aralar Murat Karayalçın'ın Belediye Başkanlığı'nda denenmiş, ama bu da uzun vadeli bir proje olduğundan tavsamış– ya da semt olduğu gibi "temizlenecek."

İstiklâl mahallesinin etrafı onlarca senedir tarihinden temizleniyor, ayrıca sanıldığı gibi sadece gecekondulardan müteşekkil olmayan Bentderesi de kentsel dönüşüm adı altında neredeyse tamamen yıkıldı. Bu durumda hamamın turistik tarafı ön plana çıkacak, ama bir süre için ulaşılamaz olacak, sonra yine tarihle bir bağ sağlasa da bu çevresinden koparılmış bir tarih olacak. Mahalleyle hamamın görünür olmasa da paralel olan ilişkisinden söz etmiştim. Mahalle ortadan kalkarsa belki hamamın müdavimlerinde değil ama çalışanlarında ve Ankara'nın tarihiyle ilişkisinde ani bir değişiklik olacak.

2006 Kasım-Aralık aylarında mahallenin tek ilkokulunda mahallenin mahalleli ve mahalleye gidip gelen çocuklar tarafından nasıl algılandığı ile ilgili bir atölye çalışması düzenledik. Çocuklar bizim hamamla ilgilendiğimizi zaten çalışma başladığından beri biliyorlardı ve başından beri içindeydiler; ama kolajlarını yapar, resimlerini çizerken hamamla hiç ilgilenmediler. Mahalleyi düşünürken büyük yeşil alanlar, futbol sahaları, karate salonları, salıncaklı kaydıraklı parklar hayal ettiler. Mahallenin çöpler, yabancı arabalar, dumanlar, arada bir serbest bırakılan doberman gibi sevmedikleri özelliklerini, ağaçları hayal ederek temize çektiler.

Fas'taki dokuzuncu yüzyıldan beri varlığını sürdüren *medina,* eski şehirde yaptığımız çalışmada, yine çöpler, az yeşillik, hatta şehrin ayrılmaz bir parçası olan lağım kokusuyla çevrelenmiş Seffarine Hamamı'nın etrafında yaşayan kız çocukları da bize katılmıştı. Hamamda çalışan kadınlardan Zeyneb'in beş yaşındaki kızı Henne elimden tutmuş ve bana hamamın çevresindeki dar sokaklarda kendi yaşam alanının turunu attırmıştı. Tüm tehlikelerine, suç oranına, pis sokaklarına rağmen bu dev mahallede trafiğin olmaması orayı küçük kız çocukları için bile sokakta dolaşılabilir bir yer yapıyordu. Sokakta rastladığım dört yaşındaki İkram da bizi köşedeki evine götürüyor, yine birçok ailenin bir arada yaşadığı bu tarihi evi tanıtıyordu.

İki mahalle arasında elbette kültür farkı da vardı ama İstiklâl mahallesinde küçük çocuklar ancak daha büyük çocuklarla çevrelenmiş olarak oynuyordu. Üstelik köşedeki yufkacıda çalışan Bedrana'nın oğluna araba çarptığından beri bütün çocuklar çok daha az

dışarı çıkıyordu. Mahalleli imza toplayıp Bedrana'nın evinin önündeki alanı trafiğe kapattırmıştı ama burası aynı zamanda otoparkçı ailenin evinin olduğu alan olduğundan, kullanılmaya kalkışıldığı anda olay çıkıyor, yaralanmalar, vurulmalar yaşanıyordu. Aslında bütün bunlar, başka semtlerden İstiklâl mahallesine gitmeden düşünüldüğünde akla gelen, özellikle sınıfsal farklılık temelli ve birçok Ankara sakininin buradaki hamamdan haberdar olmasını, haberdar olsa bile oraya gitmesini engelleyen tehlikeler (Pain, 1997: 238). Yine de, Şengül Hamamı'nın müşterilerinin başlarına bu çeşit olayların gelmeyeceğini düşünmeleri şaşırtıcı değil. Esas şaşırtıcı olan, kadınların devam ettikleri birçok yeri çevreleyen tehlike söylemi.[8] İlerleyen paragraflarda bu söylemin kadınların parklara gidişini nasıl etkilediğinden söz edeceğim.

Ama burada durup bu söylemin kadınların kendilerini korumakla ve şehirdeki yaşamlarını kolaylaştırmakla mükellef kurumlarla ilişkilerindeki aksaklıkların ne kadar parçası olduğu üzerinde düşünmekte yarar var. Vakıflar Müdürlüğü kendisini zaten bu mahalleyle ilgilenmekte yükümlü görmüyor, aslında birçok kurum, doğrudan buradaki evleri de ilgilendirse sorumluluğun başka bir kurumda olduğunu söylüyor ve bu böyle devam edip gidiyor. Dahası, bu evlerin içinde yaşayanlar, örneğin evlerinin içinde tuvalet yaptırmak gibi değişiklikler istediklerinde bürokrasinin çok yıldırıcı olduğundan yakınıyorlar. Altındağ Belediyesi bu çerçevede mahalleyle en çok ilgilenen kurum olarak öne çıkıyor. Belediyenin zabıtası mahalleyi iyi biliyor ve hamamla da, mahalleyle de bütünleşmiş olarak ilgileniyor. Yardım konusunda iyi işleyen belediye bu faaliyetlerini duyurmak konusunda da oldukça başarılı. Ama kadınlar belediyeyle ilişki kurmak konusunda bir aracıya ihtiyaçları olduğunu düşünüyor ve mesela çocuklarına defter-kitap yardımı hakkında soru sormak için belediyeyle onlardan daha fazla ilgisi olmayan benden yardım

8) Parkların ta oluşumundan itibaren sınıf-cinsiyet ve etnisite tahakkümlerini ne kadar perçinleyici oldukları ve tehlike söyleminin de tam da bu noktada oluşturulduğu hakkında bkz. (Marne, 2001: 435). Kadınların başına gelen en tehlikeli şeylerin özel addedilen alanlarda yaşandığını bir kez daha tekrarlamaktan zarar gelmez herhalde (Pain, 1997: 233, 235).

istiyorlar. Kısacası yönetimle umursamazlığın egemen olmadığı ilişkilerde de kopukluk var.[9] Her ne kadar imza toplayıp mahallede bir değişikliğe neden olmak bu ilişkide yeni bir perde açabilecek gibi görünse de, sırf bu eylemlerinden dolayı çektikleri sıkıntılarla polisin baş edemediğini ve otoparkçı aileyi koruduğunu düşünüyorlar.

Belediye zabıtasından Eyüp Bey gibi kişisel sevimliliğiyle bu ilişkilere yeni bir yorum getiren insanlar da var, ama onların mahalleye bakışı da çok dışarıdan. "Şu restore edilmeyi bekleyen tarihi bir... zavallı bir ev," diyor mesela mahalleyi bu sefer başka bir gözle, bu sefer kameralı bir adam olarak gezerken (İstiklâl sakinleri, 2006: 12: 35).[10] Belki ilk kez, tarihi evlere, "Bu insanlar yaşadığı bu güzelliğin farkında mı acaba," diye bakarken o evlerin sorumluluğunun yine sakinlerinde olduğunu ima ediyor (İstiklâl sakinleri, 2006: 12: 40).

Mahallenin sakinlerinden Ömer Bey ve Mustafa Bey ise kamerayla birbirini çekerken, "devlet bize sahip çıksın" deyip gülüyorlar, içinde bulundukları düğümle dalga geçebiliyorlar (İstiklâl sakinleri, 2006: 14:44). Mahallenin, mahalleyi iyi bilen çocuklarından Saadet ise kentsel dönüşüm senaryolarını getiriyor aklına ve "buralar yıkılırsa biz de ev ya da öyle yerler bulamayız!" diye not ediyor, sonra düşünüp ekliyor, "Ama ev... bina... işte demir yerler, öyle yerler yıkılmıycakmış" (İstiklâl sakinleri, 2006: 15:42). Sadece var olanı korumak değil, okuldaki atölye çalışmasında çocukların neredeyse hepsinin resimleriyle ifade ettikleri ortak hayallerini de gerçekleştirmek istiyor ve özetliyor, "İnşallah mahallemize güzel parklar yaparlar. Yıkılmasını istemiyoruz." İstiklâl mahallesinin, Sevgi'nin "Buranın mahallesi güzel ama bazı insanlarını sevmiyorum," sözleriyle ifade ettiği gibi suçla beraber anılmasının çözümünün oraların yıkılması olduğu kararına katılmıyorlar, ama içinde yaşamakta zorluk çektikleri bu alanda yıkıntıların üstüne park yapılacağı senar-

9) Kadınların "tehlike" ile başa çıkma stratejileri içinde devletten, belediyeden veya bulundukları yerden sorumlu merciiden yardım talep etme davranışı da var halbuki. (Wesely, 2004: 657)

10) Film benim ilişki kurduğum insanlara Ina ve Elke'nin Elifhan Köse'nin yardımıyla kamera vermesi, onların da kendi mahallelerini ve mahalle sakinlerini çekmesi sonucu ortaya çıktı.

yosu onlara çekici gelmeye devam ediyor (İstiklâl sakinleri, 2006: 18:27, 16:40).

Park

Halbuki Ankara'da son dönemde kurulan Göksu Park gibi yeşil alanlar, hep alışveriş merkezlerinin de yer alabileceği genişlikte alanlara, şehrin dış eteklerine yapılıyor. Şehrin içinde yıkılan yerlere ise, Bentderesi projesinde olduğu gibi sadece alışveriş merkezleri yapılması planlanıyor.

Şehrin içindeki Kuğulu Park, Kurtuluş Parkı gibi yerlerse çok merkezî olduklarından, varlıklarını giderek küçülme ihtimaliyle beraber sürdürüyor. Bir yandan tırtıklanıyorlar ama öte yandan da hem belediyenin koyduğu büyükler için jimnastik aletleri ile hem de bu aletlerin koyulması için başlıbaşına sebep oluşturan kadın-erkek, genç-yaşlı birçok şehirlinin parklarda egzersiz yapmaya başlaması ile daha önce emsali görülmedik park kullanım pratiklerine de sahne oluyorlar. Alt orta sınıflara üst sınıfların imkânlarını tattırma vaadiyle iktidarda kalan Büyükşehir Belediyesi, egzersiz konusunda bu nedenle çalışma yapıyor. Söz konusu aletlerin kullanımı bambaşka bir makalenin konusu, ama bu yan yana duran aletlerde erkeklerin sayısı arttığında kadınların, kadınların sayısı arttığında da erkeklerin çekildiğini ve gayet iki cinse de açık ve iki cinsin de bulunduğu bir ortamda yer alan bu aletlerin cinsiyetlendirilmiş kullanımını çok ilginç bulduğumu söylemeliyim.

Yani hemcinslerimizle bir araya gelmek için de, tarihle ilişki kurmak için de sadece hamam gibi ya da türbeler gibi tarihî mekânları değil, kimi zaman yeşil alanları da ziyaret edebileceğimizin bir göstergesi bu parkta yaşanan sosyal ve kültürel değişimler ve süreklilikler. Yürümek gibi, kadınların da kendilerine ait hissettikleri bir beden hareketi ile çizilen bir şehir haritasındaki önemli sosyal merkezleri tam da bu gibi noktalarda olabilir.[11] Bedeni sosyo-kültürel olarak düşünmek ve bedenlerle şehirleri rahatlıkla birleştirebilmek

11) Parkta yürümenin önemi ve birleştiriciliği için bkz. (Krenichyn, 2006: 640).

için, şehrin sadece mimarî eserler, yollar ya da sadece ilişkiler, faaliyetler, süreçler olmadığının bir göstergesi olarak park, ya da isminin illa park olması gerekmez, kare olmayan, beton olmayan, total-kurumlara ait ya da onların sembolü olmayan meydanlar çok önemli, hele de eski bir araya gelme mekânlarının, beton olmayan meydanların, piknik alanlarının, açık hava sinemalarının yok olduğu Ankara gibi şehirlerde (Grosz, 1995: 103-5).

Burada, kadınların kamusal alanlarındaki dönüşüm ve tarihle kurulan sürdürülebilir ilişki bağlamında, elbette yine sınıflı ve özelde de orta sınıfla alâkalı olmakla beraber, sınıf öğeleri fazla ayrışmış ve altı çizili olan güzellik salonu ve spor salonundan daha çok hamama benzediğini düşündüğüm Kurtuluş Parkı'ndan kısaca bahsederek bitirmek istiyorum. Aslında Ankara'nın ilk parkı olan Gençlik Parkı İstiklâl bölgesine daha yakın ama bu park artık tehlike ile özdeşleşmenin son raddesine geldiği ve kadınlar açısından en olumsuz deneyimlerin yaşandığı parklardan biri olduğu ve lunapark aktiviteleri de paralı olduğu için, semtlerinde park hayal eden çocuklar tarafından anılmıyor bile (Oğuz, 2000: 171). Öte yandan Kurtuluş Parkı, diğer parkların aksine farklı sınıfları birleştiren, farklı semtlerden –Cebeci, Kurtuluş, Sıhhiye, Kolej, hatta Seyranbağları ve Esat– yürüyerek ulaşılabilen, eski şehir ile yeni şehir arasında bir park.[12] Parkın kırk küsur yıllık bir müdaviminin anlattığına göre, aynı Seğmenler Parkı gibi düzgün planlama sonucu değil de bir Ankaralı'nın Ankara halkına bırakmasıyla oluşan bir yeşil alan burası. Cumartesi-pazar günleri çok dolu olmakla beraber yine de kocaman ağaçların gölgelediği yollarında yürümek Cebeci-Ulus civarında başka yerde bulunamayan bir kent özelliği (Krenichyn, 2006).

Kurtuluş Parkı'na sürekli gelenlerin dediğine göre kimi belediyeler zaman zaman ucundan satmaya yeltense de burayı bağışlayan Ankaralının çocukları ve onların avukatları buna mani olmuşlar. Ne var ki günün birinde gelip parkın ortasına oturan mafyayla Ankaralının çocukları ve onların avukatları şöyle dursun, Büyükşehir Be-

---

12) Öte yandan park genel olarak çok sınıf-temelli bir yer (Marne, 2001: 421-443).

lediyesi bile baş edememiş. Parkın tam ortasındaki bu etrafı dikenli tellerle örülü düğün salonu / futbol sahası / çay bahçesi kompleksinin etrafından dolanan altı yüz metrelik koşu / yürüyüş parkurunda, genellikle buraya her gün gelen emekli amcalar, pardösülü teyzeler, sporcular, iyileşmeye çalışan sakatlar, bebek arabalı kadınlar gün be gün egzersiz yapıyorlar. Sınıfsal olarak yine orta sınıfın çeşitlemelerinden oluşan bu grup öyle bir cemaat oluşturmuş durumda ki parka takılan ve kızlara laf atan izinli askerlerin maço gösterilerine anında müdahale ediliyor bu grup tarafından.

Öte yandan sabahları erken saatlerde özellikle ilginç oluyor bu park. Zılgıt çekerek sabah jimnastiği yapan ve birbiriyle burada tanışan bir grup kadın geliyor mesela ve daire şeklinde dizilip sırayla birbirlerinin gösterdiği hareketleri yapıyorlar iki-üç saat boyunca. Bu süre zarfında katılanlar ve ayrılanlar oluyor, bazı kadınlar diğerlerinden daha çok grubun yönetimini ele alıyorsa da, grubun açık, katılımcı ama cinsiyetli niteliği bozulmuyor. Eski Roma topraklarında jimnastikle yakından ilgili olan hamam kültürünün zamanla yok olmuş olan egzersiz boyutu burada yeniden yapılanıyor.[13] Cinsiyetli alanlar hamam örneğinde olduğu gibi ne tek başlarına tahakkümün göstergesi ne de kadınların özel alana kitlenmişliğinin. Ama burada kadınlarla birlikte jimnastik yapan eşcinsel bir adam da anlaşılan kendisini diğer sabah jimnastikçisi grubuna ait hissetmiyor. Diğer grupta emekli amcalar egemen ve beden eğitimi derslerinde yaygın olduğu usulde yüksek sesle ve sürekli askerî disipline davet eden sertlikte emirler yağdırıyorlar.[14] Bu grup çok daha kalabalık

13) Spor ve hamam kültürünün cinsiyetli tarafının benzerliğinin Fas'taki tezahürü için bkz. (Sadiqi, 2003: 84).

14) Cumhuriyetin kuruluş yıllarında beden eğitiminin ve orta sınıfı oluşturacak olan kızların giydiği spor kıyafetlerinin ne denli önemli göstergeler olduğu, Selim Sırrı'nın ve kızlarının çalışmaları, başka bir makalenin konusu (Öztürkmen, 2002; Tarcan, 1932). İran'da 1920 ve 1930'larda işçi sınıfının hizada tutulması konusunda beden terbiyesine yönlendirilmesi için bkz. (Schayegh, 2002: 350.369). Orta sınıf kızlarınsa ev işlerine hazırlık olsun diye ve elbette "ulusun gelişmesi için" yönlendiriliyor olmaları Türkiye tarihiyle önemli bir paralellik (s. 352-358).

ve heterojen, ama birinci grubun sporun özgürleştiriciliğine katkısı çok daha fazla görünüyor (Korzeniowska, 2005: 9). İki grup birbirine parkurda karışıyor, hatta başka parklarda olup burada bulunmayan kondisyon aletlerinin bu parka da konulması için imza topluyorlar ve parkur üzerindeki ağaçları iletişim için kullanıyorlar. Ama burada da cinsiyetli haller devam ediyor: Kadınlar sıklıkla beraber yürüyor, erkeklerse daha çok yalnız. Beraber yürüyen kadınlar genellikle zaten parkta tanışmış oluyorlar ve birbirlerini dayanışma amaçlı kollamaya başlayıp sonunda yan yana yürüyerek devam ediyorlar.[15] Tanımadıkları kadınlara, örneğin kıyafetlerinden dolayı laf atıldığında laf atanlarla mücadele ediyorlar. Yeni bir ahlak burada da oluşuyor, üstelik dikkat çekmeyecek kıyafetler ve sessizlik gibi kadınların erkeklerin çoğunlukta olduğu mekânlarda başvurdukları stratejilerin ötesinde, zılgıtıyla spor kıyafetiyle, farklı yaşlarda ve fiziksel kondisyonlarda kadınların ortak dik ve sert duruşuyla bedenlerin bir aradalığından doğan bir ahlak.[16] Tehlike algısı da mücadele ettikçe ve hamamda olduğu gibi aileyle ve arkadaşlarla gidilen ve buluşulan yerlerde azalıyor, mesela hamilelik şehrin birçok yerinde bir kadının hareket alanını kısıtlar, tehlikeyle yüzleşmesi ihtimalini ortadan kaldırırken kadınlar burada rahat ediyor (Krenichyn, 2006: 640; Koskela, 1997: 307). Kısacası hamamda içeride olunduğu için şikâyet edilen ama dönüştürülemeyeni parkta dönüştürmek için gerekli hareket imkânı var.

Sonuç

Burada tartıştığım kadarıyla "geleneksel" mekân olan hamam da, "modern" mekân olan park da kadınlar için tarihle belli bir ilişki sağlıyor ve her ikisi de etrafı tehlikelerle çevrili ve eski şehir dokusunun içinde yerler. Bu tehlike, kamunun erkek egemen ve sınıfçı tanımının kayrılması söyleminin önemli bir parçası ve devlet ile kadınlar ilişkisindeki problemlerle yakından ilgili. Bu anlamda

15) Kadınların parklarda geliştirdiği başka stratejiler için bkz. (Wesely, 2004: 656-7; Burgess, 1998: 127).

16) Duruş için bkz. (Koskela, 1997: 309).

kadınlar hamamına yakıştırılan yarı-kamusal yaftası da bu söylemin bir türevi ve kadınların diyaloğunun kamusal niteliğinin tanınması ihtimalini ortadan kaldırıyor. Halbuki kadınlar hamamında ve şimdilerde Kurtuluş Parkı'nda, son derece kamusal diyaloglar üzerinden yeni ahlaki çerçeveler oluşuyor ve bu anlayışlar devamının nasıl geleceği belli olmayan hamamdan yeni yerlere de taşınıyor.

Yeni mekânların, parklar gibi, aslında kadınlara yaşam şansı tanımayan mekânların devralınmasıyla oluşabilmesi de umut verici. Hamamın içinde bulunduğu İstiklâl mahallesindeki kız çocuklarının hayal ettikleri parkın burunlarının dibinde olması ama cinsiyetleri ve maddi durumları sebebiyle Gençlik Parkı'na gidememeleri, aslında yaşanılan şehrin geçmişiyle üzerinde durulmamış türden bir bir araya gelme ilişkisi sağlayan yeşil alanların modern saiklerle ne kadar cinsiyetli ve sınıflı kurulduğunu gösteriyor. Ama hemen yanıbaşlarında değil de bir iki mahalle uzaklarında da olsa bu kuruluşa yine kadınlarca meydan okunuyor. Bu meydan okumanın Gençlik Parkı gibi etrafı "kamusal alan" sanılan devlet binalarıyla çevrelenmiş bir parkta değil, bir mahalle parkı sayılabilecek ama farklı mahallelerden gelen kadınlar tarafından kullanılan Kurtuluş Parkı'nda gerçekleşmesi, artık mahalleliden başka herkes tarafından kullanılmaya başlanan mahalle hamamının kadınlar için yarattığı tarihle ilişki ve kamusallık penceresinde bir devamlılık arz ediyor.

Hamamın geleceği, her ne kadar şu sıralar tarihî hamamlar da, yeni hamamlar da –özellikle başka ülkelerin hamamları, mesela Fas hamamları Mısır'da– moda olsa da, artık kimi siyasi faktörler ve çevre faktörleri –suyun fazla kullanılması, suyun geri kullanılamaması, az kişi için suyu sürekli ısıtmak zorunda kalmak vb.– sebebiyle pek parlak görünmese de, böyle mekânlarda yaratılan ilişkilerin başka yerlerde yeşermesi kadınların kamusal alanları incelemeleri açısından takip etmeye değer bir izlek.

Kaynakça

Akşit, Elif Ekin. "Ankara'nın Kılıkları", *Sanki Viran Ankara.* Funda Şenol Cantek (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

— "Remembering to Forget: The Jewish District in Ankara", *Putting Memory in Place.* Indiana Üniversitesi, Bloomington, 21-23 Şubat 2007.

— "Women, the Modern State and Religious Space in Turkey", *Mediations in Cultural Spaces: Structure, Sign, Body.* John Wall (ed.), Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

— *Patterns of Spiritual Involvements of Women in Ankara.* Unpublished Master's Thesis for Gender and Women's Studies Department, Middle East Technical University, Ankara, 1998.

Algül, Hakan. *Döngel Kârhanesi*, Medyavizyon, Türkiye, Renkli, 2005.

Alkan, Ayten. *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı.* Ankara: Dipnot Yayınları, 2005.

Arif, Esat. *Hamam ve Usul-ü İstinnam.* İstanbul: Mühran Matbaası, 1306 h.

Beasley, Chris and Carol Bacchi. "Envisaging a New Politics for an Ethical Future: Beyond Trust, Care and Generosity Towards an Ethic of `Social Flesh", *Feminist Theory.* 8, 2007, pp. 279-298.

Boys, Jos. "Beyond Maps and Metaphors? Rethinking the Relationships between Gender and Architecture", in *New Frontiers of Space, Bodies, and Gender.* Rosa Ainley (ed.) London: Routledge, 1998.

Burgess, Jacquelin. "Women and Urban Woodland", *New Frontiers of Space, Bodies, and Gender.* Rosa Ainley (ed.) London: Routledge, 1998, pp. 11-5128.

Dankoff, Robert. *Ottoman Mentality: The World of Evliya Celebi.* Leiden: Brill Academic Publishers, 2004.

Fagan, Garrett G. *Bathing in Public in the Roman World.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

Faroqhi, Suraiya. "The Life Story of an Urban Saint in the Ottoman Empire: Piri Baba of Merzifon", *Tarih Dergisi*, 32: 653-78, 1979.

Franck, Karen A. "A Feminist Approach to Architecture", *Gender, Space, Architecture.* London: Routledge, 2000, pp. 295-305.

Grosz, Elizabeth. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies.* Routledge: New York, 1995.

İkarus, Şarmut A. "Beden Masalları", *Kaos GL, Gey ve Lezbiyen Araştırmaları* dergisi. Perşembe, 13 Ocak 2000, http://www.kaosgl.com/dergi/index.html.

İmam-ı Şibli. *Cinlerin Esrarı.* (Çev. Muhammed Ferşad) İstanbul: Ferşat Yayınları, 1995.

İstiklâl sakinleri. Şengül Hamamı. "Hammam, Aspects and Multidisciplinary Methods of Analysis for the Mediterranean Region", Ina Ivancenau,

Elke Gröen (ed. ve yapım) (Oikodrom – The Vienna Institute for Urban Sustainability)" FP6-2003-INCO-MPC-2 *(517704)*.

Kale, Steven D. "Women, Salons, and the State in the Aftermath of the French Revolution", *Journal of Women's History: Women and the State*, Vol. 13, No. 4, Winter 2002.

Kınalı, Mustafa. "Hıristiyan olduğu için spor merkezinden kovuldu", *Hürriyet*. http://www.hurriyetim.com.tr/haber/0,,sid~1@w~1@tarih~2004-03-17-t@nvid~384562,00.asp, 17.03.2004.

Kırlı, Biray. "The Play of Memory, Counter-Memory: Building İzmir on Smyrna's Ashes", *New Perspectives on Turkey*. 26, 2002, pp. 1-28.

Korzeniowska, Victoria B. "Gender, space and identification in *Femmes du Maroc* and *Citadine*." *International Journal of Francophone Studies*. 8 1, 2005, pp. 3-22.

Koskela, Hille. "'Bold Walk and Breakings': Women's Spatial Confidence versus Fear of Violence", *Gender, Place & Culture*. 4:3, 1997, s. 301-320.

Krenichyn, Kira. "The Only Place to Go and Be in the City': Women Talk about Exercise, Being Outdoors, and the Meanings of a Large Urban Park." *Health & Place*. 12, 2006, p. 640.

Landes, Joan B. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

—. "Further Thoughts on the Public/Private Distinction", *Journal of Women's History*. Summer2003, Vol. 15 Issue 2, pp. 28-39.

Löw, Martina. "The Social Construction of Space and Gender," *European Journal of Women's Studies*. Vol. 13(2): 119-133, 2006.

Mardrus, J. C. *Book of the Thousand and One Nights*, Volume 3. Florence: Routledge, 1986.

Marne, Pauline. "Whose public space was it anyway? Class, gender and ethnicity in the creation of the Sefton and Stanley Parks, Liverpool: 1858-1872", *Social & Cultural Geography*, 2, 4, 2001, pp. 421-443.

Mihayyil, B., Nikola, B. İbrahim Sabbağ. *Kitabu Müsabakai'l-Bürüt ve'l Gamam fi Saati'l-Hamam*: La Colombe, Messagere Plusrapide Quel'eclair. Paris: Matbaa-i Sultaniye, 1805.

Odabaş, Sevim. "Modern Beden Kültüründe Güzellik Salonlarının Yeri: Ankara örneği", *Toplum ve Bilim* 104, 2005.

Oğuz, Dicle. "User surveys of Ankara's Urban Parks", *Landscape and Urban Planning*. 52, 2000, pp. 165-171.

Özpetek, Ferzan. *Hamam*. İstanbul: Promete Film Yapımı, 1997.

Öztürkmen, Arzu. "Mehmet Fetgeri Şuenu ve Kadında Terbiye-i Bedeniye", *Tarih ve Toplum*. XXXVII, 219, Mart 2002, pp. 4-9.

Pain, Rachel H. "Social Geographies of Women's Fear of Crime", *Transactions of the Institute of British Geographers*. 22, 2, 1997, pp. 231-244.

Rasim, Ahmet. *Hamamcı Ülfet.* İstanbul: Arba Yayınları, 1987.

Schayegh, Cyrus. "Sport, Health, and the Iranian Middle Class in the 1920s and 1930s", *Iranian Studies.* 35:4, 2002, pp.341-369.

Scott, Joan W. "Experience", Judith Butler ve Joan W. Scott (ed) *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, 1992, pp. 22-40.

Sadiqi, Fatima. *Women, Gender and Language in Morocco.* Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.

Sarıipek, Mustafa. "Sadece Müslüman kadınlar...", *Radikal.* http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=198091, 8 Eylül 2006.

Şemseddin, Muhammed Salihi. *Sec'u'l Hamam fi Medhin Hayri'l Enam.* İstanbul: Matbaatu'l Cevaib, 1298 h.

Tarcan, Selim Sırrı. *Beden Terbiyesi: Oyun, Cimnastik, Spor.* İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları, 1932.

Wesely, Jennifer K. and Emily, Gaarder. "The Gendered 'Nature' of the Urban Outdoors: Women Negotiating Fear of Violence", *Gender Society.* 18, 2004, pp. 645-663.

677 Nolu Kanun. "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun", http://proje.basbakanlik.gov.tr/mevzuat/metinx.asp?mevzuatkod=1.3.677&sourceXmlSearch=. 30.11.1925.

Hamam fi Usul el-Fıkh. Kahire: el-Matbaa el-Kübra el-Emiriyye, 1317.

Hamamcılar Esnafı Cemiyeti Nizamname-i Dahilisi. İstanbul: Kseon Matbaası, 1337.

"Semipublic," *The Free Dictionary.* http://www.thefreedictionary.com/semipublic, 2008.

KAHVEHANEDE ERKEK OLMAK: KAMUSAL ALANDA ERKEK EGEMENLİĞİN ANTROPOLOJİSİ

HÜLYA ARIK*

Giriş

Bilineni sorunsallaştırmanın, özellikle Türk toplumunda kahvehaneyi ele almanın, hem zor hem de bir o kadar gerekli olduğu inancından yola çıkılarak yapılmış bir çalışma bu. Temelini kadın çalışmalarının oluşturduğu toplumsal cinsiyet literatüründe erkeklik çalışmalarının eksikliği, özellikle 90'ların başından (Türkiye'deyse 2000'lerin ortalarından) itibaren hızla doldurulmakta. Ancak hakkında çokça konuştuğumuz, hatta tükettiğimiz kamusal alan ve toplumsal cinsiyet konularında erkekliğin ele alınması, sorgulanması halen pek rastlanılan bir durum değil. Kadına yönelik şiddet, töre cinayetleri, taciz ve tecavüz vakaları ile masaya yatırılan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde "karşı taraf" olarak konumlandırılan ve çoğu zaman "zan altında" olan hegemonik erkekliğin de aslında aynı toplumsal cinsiyet sisteminin bir parçası olarak inşa edildiğinin hatırlanması ve de bunun olağan / sıradan olarak tanımladığımız "gündelik hayat"a bakılarak irdelenmesi gerektiği inancındayım. Gündelik yaşamda erkeklik dediğimizde birçok şey akla gelebilir. Ancak yüzlerce yıllık bir gelenek olarak toplumsal yaşamın gündeliğine sinmiş, onunla iç içe geçmiş, erkeklere ait bir mekân ve pratik olarak kahvehane de halen gözümüzün önünde duruyor. Her gün önünden geçtiğimiz, varlığına çok alışık olduğumuz, bildiğimiz kahvehane...

Kahvehane, üzerinde konuşması hem zor hem de çok kolay olduğunu düşündüğüm bir mekân. Bu zorluğu belirleyen en önemli

(*) York Universitesi Coğrafya Bölümü doktora öğrencisi, Kanada.

etkenin benim bir araştırmacı olarak toplumsal cinsiyetim olduğu kesin. Bir kadının kahvehane hakkında söyleyebilecekleri, bir erkeğe kıyasla oldukça kısıtlı kalabilirken, daha ileri gidip bu konuda konuşmanın "kadının haddine düşmediği" sonucu bile çıkarılabilir. Bu çalışmayı yapmaya karar vermemi sağlayan itici güç de aslında bu gerilimden, mekânın ve pratiğin bu kadar iç içe geçmiş ve cinsiyetlendirilmiş şekliyle kadınlığı dışarıda bırakmasından kaynaklanmakta. Dolayısıyla toplumsal cinsiyeti kadın olarak tanımlanan bir araştırmacı olarak bu konuya ilgi göstermem ve gidip kahvehanede mülakat yapmam, bunun doğurduğu tepkiler ve bende oluşan kişisel tereddütler, hepsi beraber bu çalışmanın anahatlarını oluşturdu ve çalışma da bu eksende ilerledi.

Geleneksel kahvehane, bu alan çalışmasının yürütüldüğü Türkiye ve benzeri Ortadoğu / Akdeniz toplumlarının kentsel ve kırsal mekânlarının boş vakit geçirme şekillerinden en bilineni. Genellikle köşe başlarında, geniş camlarıyla sokağa bakan, güzel havalarda önünde dikilip sohbet edenlerle veya içeride masaların etrafını çevrelemiş sigara, çay veya kahve eşliğinde sohbet eden erkeklerle bir bütündür kahvehane. Kahvehane erkekler için evlerinin dışında, dışarıda rahatça vakit geçirebilecekleri bir alandır. Ayaküstü uğrayabilecekleri, haber vermeden arkadaşları ile buluşabilecekleri ikinci bir kapı.

Bu mekân/pratiğin Türkiye toplumunun gündelik yaşamının şimdisine ve toplumsal hafızasına sıkıca kazınmış olduğunu iddia etmenin bir yanılsama olmayacağını düşünüyorum. Kahvehane sokağın yanı sıra televizyon dizilerinde, romanlarda ve hikâyelerde de sıkça karşımıza çıkar. Özellikle 90'ların sonlarında gösterimde olan *Ekmek Teknesi, Süper Baba* ve *Mahallenin Muhtarları* gibi ana hikâyenin nostaljik bir mahalleli kolektif kimliği ekseninde seyrettiği dizilerde, kahvehane toplumsal yaşamın, sosyalleşmenin ve erkek dayanışmasının merkezindeki bir sahne gibidir. Bunun yanı sıra Türk edebiyatının da klasikleşmiş hikâye yazarlarından, Memduh Şevket Esendal'ın *Otlakçı* ve Sait Faik'in *Son Kuşlar* gibi eserlerinde kahvehane hikâyenin geçtiği bir mekân olarak yer alır.

Çeşitli sosyo-tarihsel düzlemlerde farklı sınıf ve kimliğe sahip erkeklere uğrak yeri olan kahvehane, gündelik yaşam kültürünün içinde her zaman bir erkek mekân/pratiği olarak var olmuştur. Her ne kadar gidip gitmemenin kişisel tercihle belirlendiği ve sıradan bir boş vakit geçirme mekân/pratiği olarak tanımlansa da, kahvehaneyi kahvehane yapan sosyal kurallar mevcut ve bunların başında da "kahvehanenin cinsiyeti" gelmekte. Toplumsal cinsiyetin mekâna dair anlamlarının nasıl oluşturulduğunu, bu bağlamda kamusal alanda hegemonik erkekliğin nasıl kurulduğu ve gücün nasıl müzakere edildiğini anlamak adına kahvehane incelenmesi gereken bir mekân / pratik.

Kahvehanenin Tarihi

Kahvehanenin ortaya çıkışı yaklaşık 500 yıl öncesine, kahvenin bir içecek olarak keşfedildiği ilk zamanlara dayanmakta. İlk kez Etiyopya'ya da keşfedilen kahve[1] öncelikle Yemen'de bir içecek olarak popülerlik kazanmış ve kısa sürede satıldığı mekânlarda deneme amaçlı ikram edilmesiyle bir tüketim mekânı olarak kahvehanelerin oluşmasına yol açmıştır. 15. yüzyılın ortalarında ise giderek rağbet gören bir tüketim maddesi haline gelen kahve Ortadoğu'dan İstanbul'a, oradan da Avrupa'ya doğru ilerlemiş ve ticaret rotası üzerindeki şehirlerde kendi tüketim mekânı olan kahvehanenin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur (Hattox, 1988). Kısa zamanda popülerlik kazanan ve gündelik yaşam pratikleri arasında kolayca yerini alan kahvehane, tarihsel çalışmaların gösterdiği kadarıyla politik kamusal söylemin üretiminde ve mesleki bazlı ve mahalle çapında küçük ve orta çaplı sosyal örgütlenmelerin oluşumunda da kilit bir konuma oturmuştur (Hattox, 1988; Kırlı, 2004). "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol" (2004) isimli

1) "Kahve" sözcüğünün etimolojik kökenine dair bulguların bir kısmı Etiyopya'da bulunan Kaffa dağını, diğer bir kısmı da Proto-Central Semitik 'koyu' anlamına gelen qhh kökenini öne sürmektedir. Bkz. Alan S. Kaye, "Etymology of Coffee: The Dark Brew", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No.3, 1986, 557-558.

makalesinde Cengiz Kırlı, monarşik devletin toplumun gündemindeki meseleleri, sorunları takip etmek amacıyla görevlendirdiği hafiyelerin ürettikleri raporların (jurnallerin) yarısından fazlasının kahvehanelerde geçen sohbetlerden oluştuğunu anlatır. Elde edilen hafiye raporlarının da gösterdiği kadarıyla toplumda olan bitenin ve gündelik hayatın nabzını tutmak için en uygun mekânlardan biri olan kahvehane zengin bir toplumsal hareketlilik ve haberleşmenin merkezinde bir konumdadır. Toplumun çeşitli kesimlerinden, değişik meslek gruplarından insanların bir araya geldiği, çeşitli teatral gösterilerden oyunlara kadar zengin kültürel bir ortam da sunan kahvehaneler kentsel sosyalliğin merkezi haline gelmiştir (Hattox, 1988; Kömeçoğlu, 2001).

Kahvehaneyi sosyolojik ve tarihsel araştırmalar için çekici kılan nedenlerin başında bu mekân çerçevesinde oluşan sosyallik ve beraberinde getirdiği kamusal söylemlerin zenginliği yer almakta. O zaman için sadece Ortadoğu coğrafyasında değil, Avrupa'da da gündelik yaşam ve boş vakit geçirme mekânları arasında önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz kahvehanenin. Avrupa'daki kahvehaneler ve kamusal alan ile ilgili makalesinde Steve Pincus, kahvehanenin, Habermas'ın "18. yüzyıl Büyük Britanya'sında işlev gören bir politik kamusal alan" teorisini ileri sürmesinin nedeni olduğunu iddia eder (Pincus, 1995). Richard Sennet de bu sava, kahvehanenin konuşmanın ve kamusal sosyalleşmenin, sınıfsal-kimliksel ayrışma ve üstünlüklerin rafa kaldırılarak gerçekleşebildiği bir mekân olduğunu söyleyerek katılır (1978: 81).

Kahvehane hakkında şimdiye kadar yer verilen saptamalardan, bu mekânın Avrupa'da ve Ortadoğu toplumlarında kamusal sosyalliğin söylemsel alanının oluşmasında etkin yeri olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak bu ifade kahvehanenin birbirinden çok farklı tarihsel ve sosyal altyapılara sahip bu toplumlarda bire bir aynı işlevi gördüğü anlamına gelmiyor. Nasıl uzun tarihsel süreci boyunca homojen olarak ele alınabilecek bir kahvehane sosyalliğinden bahsedemezsek, aynı şekilde bambaşka iki coğrafyada ortaya çıkmış bu mekânların bire bir aynı işlevlere sahip olduğundan ve benzer dönüşümlere sahip olduğundan bahsetmemiz oldukça güç. Ancak

genel olarak ele alındığında ortaya çıkan nokta, yüzyılların mekânı olan kahvehanenin, topluma ve bireylerin kamusal alana erişim haklarına dair eşitlikçi bir varsayım üzerinden çeşitli sosyalleşme biçimlerinin oluşmasında ve bunların dönüşümünde önemli ve çeşitli roller üstlendiğidir. Özkoçak'ın da belirttiği gibi kahvehane kamusal alanda daha önce de var olan berber, boza evi ve hamam gibi çeşitli sosyalleşme biçimlerinin arasında kolayca yerini almış ve erken-modern dönemde insanların kolektif, sosyal ve kültürel deneyimlerinin oluşmasına imkân veren mekânlardan biri olmuştur (2007). Bugün, özellikle bu çalışmanın alanı olan Türk toplumunda kahvehaneler, zaman içinde uğradıkları değişimi de barındırarak kamusal alanda kapıları "herkes"e açık bir şekilde halen varlıklarını sürdürmektedirler. Ancak, toplumsal yaşamın her alanında olduğu gibi yazılı olmayan kurallar, sınıf, statü, din ve etnik kimlik gibi olgular üzerinden kahvehanenin sınırlarını belirler. Bunlar arasında toplumsal cinsiyet, kahvehane sosyalliğinin kurulmasında en belirgin ve değişmeyen özelliklerden biri olarak durmaktadır.

Kahvehanenin Cinsiyeti

Birçok çalışmada kahvehanenin eril bir mekân olduğu ifade edilmiştir. Örneğin Desmet-Gregorie *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler* isimli derlemenin giriş bölümünde kahvehaneyi "erkek sosyalliğinin çekim merkezi" olarak tanımlar (1999: 20). Bu mekâna "erkekler evi" bile denebileceğini iddia eden Desmet-Gregoire, kahvehanenin toplumsal cinsiyetin mekânsal ayrışmalarını / bölünmelerini yansıtan ve tekrar üretimine katkıda bulunan bir özelliğe sahip olduğunu söyler. Her birinin kadınlar versiyonunun üretildiği hamamlar, düğünler veya benzeri toplantı mekânlarının aksine, sadece erkeklere ait olan bu mekân/pratiğin kadınlara özgü güçlü bir uyarlaması ile karşılaşmak pek kolay değil. Ancak buradan hareketle kadınların kamusal alana erişim konusunda tamamıyla pasif kaldığını iddia etmek de doğru olmaz. Kadınlar da mahalle bazında komşuluk ilişkileri ile kapı önü veya avlu sohbetleriyle çok sınırlı bir biçimde ev ile tanımlanan özel alanın dışına çıkmışlar ve bu mekânları kontrol

etmişlerdir. Örneğin Amy Mills, İstanbul-Kuzguncuk'ta yaptığı toplumsal cinsiyet ve mahalle odaklı çalışmasında komşuluk ve aynı mahalleden olmak gibi kavramlar üzerinden, kamusal olarak tanımlanan alanların aslında özel mekânlar haline gelebileceğini ifade etmiştir (2007). Ancak bu çalışmada geliştirilen alternatif yaklaşımda dahi "kamusal" olarak tanımlanan alanın özelleşmesinin kadının erişimine açılması ile ilintilendirilmesi kamusal alanın aslında tanım itibariyle erkeğin denetiminde bir mekân olarak algılandığını göstermekte.

Kahvehane ulusal ve etnik kimlikler ile beraber erkekliklerin mercek altına alındığı antropolojik çalışmalara da konu olmuştur. Örneğin Michael Herzfeld *Poetics of Manhood* (1988) adlı çalışmasında Girit'te küçük bir dağ köyü olan Glendi'de Yunan ulusal kimliği karşısında Giritli etnik kimliği ve daha da ötesinde 'Glendililiğin' ayrıştırıldığı noktalara odaklanır ve "erkeksi" davranışlarla bunun sergilendiği mekânlardan biri olarak kahvehaneyi ön plana çıkarır. Herzfeld 'erkeklik sanatı' olarak tanımladığı davranış biçimlerini, cinsiyet ayrımının fiziksel bir göstergesi olan ve kadını dışlayan hegemonik erkekliğin oluşturulması ve tekrar üretilmesine zemin hazırlayan bir mekân/pratik olan kahvehane ritüelleri üzerinden inceler (1988). Benzer olarak Papataxchiarchis de, yine Yunanistan'daki bir çalışmasında (1991) kahvehanenin, gündelik yaşamda erkekler arasındaki arkadaşlığın incelenmesi ve toplumsal cinsiyet olarak erkekliğin oluşturulmasında önemli bir mekân olduğunun altını çizer.

Konuyu daha toplumsal cinsiyet ekseninde ele alan çalışmalardan biri de Portekiz'de gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada De Almeida, kahvehanenin gündelik toplumsal hayatın merkezinde ve sadece erkeklere ait bir mekân/pratik olarak gündelik sosyal yaşamın erkeklikle ilintilendirilmesini güçlendirdiğini iddia eder (1996). Almeida, iş dışı sosyal-gündelik yaşamda erkeklik söylem ve pratiklerinin nasıl kurulduğuna ve nasıl tekrar üretildiğine bakarak kahvehanede sergilenen "erkekliğe dair ritüellerin" yevmiyeli çalışan tarım işçisinin kadın karşısındaki zayıf konumunu maskelemek için üretilip kullanıldığını savunmuştur (1996: 89). Türk toplumu üzeri-

ne yapılan çalışmalara baktığımızda ise, Deniz Kandiyoti benzer bir önermeyi kahvehanenin, ailesine bakmakla yükümlü erkeğin ekonomik zorluklar karşısında düştüğü olumsuz durumu telafi edici bir yere sahip olduğunu söyleyerek yapar (1994: 209).

Erkeklikler

Toplumsal cinsiyet çalışmaları, şimdiye değin, toplumsal yapıyı çeşitli noktalardan inceleyip eleştirirken, bir yandan da kadın-erkek eşitsizliğinin kültürel kökenlerini anlamaya çalışmıştır. Birçok sosyolojik ve antropolojik araştırma, kadınlığın dişi cinsiyet üzerine sosyal olarak yapılandırılmasının toplumlar arasında sosyo-politik ve ekonomik değişkenler üzerinden farklı kimlik biçimlerine bürünebildiğinin örneklerini göstermekte. Ancak burada öncelik kadınlığın toplumdaki ezilmiş ve ikincil konumunun nedenleri ve dinamiklerini araştırmaya verildiği için erkeklik hükmeden / hegemonik pozisyona oturtulmuş bir kimlik olarak çoğu zaman istemsiz ve ön kabuller üzerinden işleyen bir tanımlanma sürecinden geçti, geçmekte.

Erkekliğe dair bu tözcü yaklaşımın kırılması ve toplumsal cinsiyete çoğulcu bir bakış açısının geliştirilmesi daha önce de belirttiğim gibi 90'ların başından itibaren toplumsal cinsiyet literatüründe erkeklik çalışmaları için de bir alan açmaya başlamıştır. Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins* adlı çalışmasında geçen "erkek olduğunu söylemesine bile gerek yoktur" *(it goes without saying that he is a man)* ifadesi, erkekliğin belirli ön kabuller üzerinden tekil bir taraf haline getirilmesi ve egemenlik söyleminin de bunun üzerinden sabitleştirilmesinin bir özeti olup önemli bir eleştiri noktası haline getirilmiştir (Adams & Savran, 2002). Erkeklik çalışmalarında ilk yaklaşımlardan olan 'erkek rolü' teorisi, pratikteki farklılıkları biyolojiye indirgediği ve toplumsal cinsiyet formlarını iki statik kategoriye hapsettiği için eleştirilmiş ve iktidar ilişkilerini açıklamakta yetersiz bulunmuştur (Connell, 1995). Bu alanda öncü adımlar atan Connell'in de bahsettiği gibi erkekliği biyolojik cinsiyetin üzerine giydirilen bir rolden ziyade farklı zeminlerde değişkenlik gösterebilecek, sosyal pratikler sürecin-

de gerçekleştirilen karakteristik konfigürasyonlar olarak tanımlamak daha anlamlıdır. (Connell 2005: 836).

Bu konuda yapılan antropolojik çalışmalar kültürün belirleyiciliği ve değişkenliği üzerinden toplumsal cinsiyet kimliği olarak erkekliğin erkek cinsiyeti temelinde nasıl farklı şekillerde kurulabileceğini göstermişir. Örneğin Gutmann'ın Meksika'da yaptığı çalışmasında sunduğu *macho* ve *mandilon*[2] tanımları çoğulcu erkeklik kimliklerinin karşılıklı birbirlerini tanımlama süreçlerine örnek olarak verilebilir (1996). Gilbert Herdt ise Sambia'da yaptığı etnografik çalışma ile erkeklik tanımının ne kadar farklı kurulum süreçlerinden geçebileceğini göstermiştir. Herdt, Sambia kültüründe erkekliğe geçiş ritüellerini araştırmış ve aslında hegemonik ve agresif bir erkeklik kimliğine geçiş süreci olan bu ritüelin erkekler arası cinsel temas (aynı zamanda homoseksüellik olarak da algılanabilir) içerdiğini göstermiştir (1994). Yayımlandığı zaman için erkeklik çalışmaları adına yeni sayılan bu bulguların büyük sansasyon yaratmasının temel nedeni var olan erkek egemen toplumsal cinsiyet düzeninde kadınlığı ve de özellikle homoseksüelliği karşısına alarak kendini kuran heteroseksüel hegemonik erkeklik kimliğine ters düşmesi ve toplumsal cinsiyet normları ile çatışmasıdır (Connell, 1995: 32).

Erkekliğin de kadınlık gibi sosyal olarak kurulan bir toplumsal cinsiyet kimliği olduğu ve kültürler arası değişiklik gösterebildiğini benimseyen bu çoğulcu bakış sayesinde halihazırda kabul gören erkeklik nitelikleri ve de bu nitelikleri oluşturan egemen-ezilen, saldırgan-pasif, güçlü-zayıf gibi ikilikler tekrar masaya yatırılmıştır. Toplumsal cinsiyet çalışmalarında en temel ikiliklerden biri olan özel-kamusal alan ayrımı, her ne kadar ilişkileri ve mekânları sabitleyici yönleri konusunda sıkça eleştiriye maruz kalmış olsa da, kadınlığın özel, erkekliğin de kamusal alan ile ilişkilendirildiği bir çözümleme düzlemi sunmuştur. Kadının kamusal alandaki görünürlüğünün feminist özgürleştirme mücadelelerinin ve aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin modernizasyon sürecinin temel unsurlarından biri olduğu aşikârdır. Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem*

---

2) İspanyolca erkekliğini kaybetmiş erkek anlamına gelir. Kılıbık.

isimli çalışmasında belirttiği gibi toplumsal cinsiyet kimlikleri modernleşmenin hem ürünleri hem de göstergeleri haline gelmiş; Türk modernleşmesinde de kadının özgürleştirilmesi resmî devlet ideolojisinin bir parçası haline gelmiştir (1997: 125). Bu kapsamda kadının özel alana aidiyetini mesele edinmiş olan feminist yaklaşım erkeği de kamusal alanda bir baskı unsuru olarak tanımlamış, ancak araştırma gereğini çok da fazla hissetmemiştir.

Kamusal alanda hegemonik erkekliği incelerken onu nasıl tanımladığımız önemli bir nokta. Connell'in belirttiği gibi 'hegemonik erkekliği' sabit bir karakter tipinden ziyade, erkeğe güç addeden sosyal anlamlandırmaların çokboyutlu yönlerine işaret eden toplumsal cinsiyet düzeninde bir *pozisyon* olarak tanımlamak konuya daha esnek bir bakış açısı getirecektir (1995). Burada 'hegemonya' kavramının önemi, erkek egemenliği veya ataerki diye adlandırdığımız olguların toplumsal cinsiyet sisteminin ırk, sınıf veya din etkenleri ile karşılıklı etkileşimi sürecinde üretildiğini ve sabit olmadıklarını görmemizi sağlayan bir araç olmasından kaynaklanır. Bu noktada 'güç'ün hâkimiyet ve direnç oluşturduğu süreçleri ve anlamları keşfetmek için gündelik sosyal pratikler önemli bir yere oturur. Lefebvre'in belirttiği gibi gündelik yaşam toplumdaki farklılıklara ve çatışmalara dair bütün eylemleri içerir ve de insanı tam ve bütün hale getiren ilişkileri ele almak için anahtar kavramdır (1991). Bu çerçevede erkeklikleri toplumsal cinsiyet sistemlerinin çoklu dinamikleri çerçevesinde gerçekleştirilen ve tekrar üretilen *edimsel süreçler* olarak algılamak, bunu gündelik yaşamın içinde görmeye çalışmak aydınlatıcı olacaktır.

Edimsel süreçleri ele alırken Bourdieu'nün öne sürdüğü pratiğin teorisi ve egemenliğin eylem üzerinden devamının analizi noktaları ön plana çıkar. Bourdieu'nün bahsettiği gibi, aslında, "sosyal düzendeki gerçek bölünmelerin değişime uğramış ve tanınmayacak halleri olan (practical taxonomies) *pratiğe / eyleme dair sınıflandırmalar*, o sosyal düzenin tekrar üretilmesine, gerçek pratiklerin gerçek sınıflandırmalara uygun tekrarlarını üretmelerini sağlayarak katkıda bulunurlar" (1977: 163). Yapılandıran bir sosyal pratik olarak toplumsal cinsiyet, daha geniş bir sosyal pratikler sistemi içerisinde

kendi güç ilişkilerini bu şekilde yaratır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve hiyerarşilerinin tekrar üretimi, "cinsiyete bağlı doğal davranışın" politik mücadele alanı olamayacağı perspektifiyle Gramsci'nin ideolojinin egemenliği / hegemonyası yaklaşımı kapsamında değerlendirilebilir (Conway-Long, 1994). Buradan yola çıkılarak, erkekliğin belirli dil sistemleri, fiziksel ifadeler ve benzeri sembolik kategoriler üzerinden ilerleyen bir hegemonya pratiği / performansı olduğunu söylemek yanlış olmaz (Conway-Long, 1994). Dolayısıyla, gündelik yaşamı, yani erkekliğin "doğal" halinin herhangi bir kurumsal sistematiğin içine girmeden var olabildiği ve 'egemenliğini' sosyal olarak sınıflandırılmış ve anlamlandırılmış eylemler üzerinden sergileyebildiği bu alanı, var olan toplumsal cinsiyet sisteminin belkemiğini oluşturan bir alan olarak görmemiz gerekir.

Buna istinaden, "erkekliğin sosyal olarak nasıl kurulduğu"nu anlamanın yolunun 'erkek olma'ya atfedilen anlamları ayıklamak ve belirli sosyal pratikler üzerinden gücün nasıl uygulandığını / dayatıldığını anlamaktan geçtiğini söyleyebiliriz. Burada gündelik yaşam pratikleri, cinsiyetlendirilmiş ve cinsiyetlendirilmeye devam eden eylemleri ve süreçleri görmemiz için önemli bir alan. West ve Zimmerman'ın da belirttiği gibi "toplumsal cinsiyet, kişinin cinsiyet kategorisine uygun normatif tavır ve davranışları sergileme eylemidir" (1987: 127). Toplumsal cinsiyetin kamusal alanda belirgin olarak ayrıştığı bir mekân olarak kahvehane, erkekliğe dair eylemlerin ve anlamların barındırıldığı ve hegemonik erkekliğin sosyal ilişkiler, semboller ve eylemler üzerinden kurulduğu, tekrar üretildiği bir yerdir.

Erkeğin Mekânında Kadın Araştırmacı Olmak

Deden hayatının yarısını kahvehanede harcadı. Sabah altıda evden çıkar, sabah namazı için camiye gider, ordan kahveye, ordan öğle namazına, sonra yemek için eve, sonra kahveye. Akşam yemeği için gelip geri giderdi, saat 10 gibi anca gelirdi eve. N'apardı o kadar saat orda anlamazdım, otur otur sandalyenin tepesinde. Sigara da içmezdi ama dumanaltı mekânda otururdu. Domino oynayıp sohbet ederlermiş.

Sıkı bir kahvehane müdavimi olan rahmetli dedem hakkında anenemin sarfettiği bu sözleri aslında bir kadının bu mekân hakkında sahip olabileceği ortalama bilginin bir örneklemesi olarak alabiliriz. Bir kadın araştırmacı olarak kahvehane ve erkeklik üzerine bir araştırma yapma düşüncesinin temelini, kahvehanenin bu kadar yaygın bir pratik olmasına rağmen kadınlığı dışlayan bir mekân olması ve dolayısıyla hakkında çok az fikir sahibi olmama dayandırabilirim. Köşe başlarında, sokak aralarında onlarca adamın oturduğu, çay, kahve, sigara tükettiği mekânlar kahvehaneler, özellikle dışarıdan göründüğü kadarıyla. Tam da bu yüzden, kadını dışlayan bu mekân/pratiği anlamak adına yapılan bu çalışmada bir araştırmacı olarak cinsiyetimin nerede durduğunu ve edindiğim veriyi nasıl etkilediğini dikkate alınmaya değer buluyorum. Aynı zamanda araştırmanın temel sorunsalı göz önünde bulundurulduğunda, mekânın cinsiyetiyle tezatlık oluşturan toplumsal cinsiyetimin, her ne kadar provokatif olarak algılansa da, toplumsal cinsiyete sisteminin sorgulaması gereken noktaları açısından bu araştırmanın bir parçası olarak algılıyor ve tamamlayıcı bir unsur olarak görüyorum.

Genel olarak antropolojide, özel olarak ise toplumsal cinsiyet antropolojisinde, araştırmacının cinsiyetinin ve öznelliğinin elde edilen veriye muhtemel etkileri her zaman tartışma konusu olmuştur. Özellikle 80'lerden sonraki, disiplinin tanımının ve amacının sorgulandığı postmodernist dönüm noktasını işaret eden *Writing Culture*'da (1986) James Clifford, antropolojik bilginin her daim araştırmacının kendisinin ve sahip olduğu bilgi birikiminin öznelliğine tâbi olacağını vurgulamış ve araştırmacının şeffaflık düzleminde araştırmanın değişkenlerinden biri olarak var olabileceğini ifade etmiştir. Brandes'in de dediği gibi, antropolojik bilgiyi ne sadece bizim öznelliğimiz ne de araştırdığımız kültür ve toplumlar oluşturur; ortaya çıkan her ikisinin karşılıklı etkileşimidir (1987: 372). Konumuz olan toplumsal cinsiyet çalışmalarında ise araştırmacının cinsiyetine dair sorunlar feminist akım ve kadın çalışmaları disiplini içinde 80'lerden sonra görülen parçalanmalar ile ortaya çıkmıştır. "Beyaz elitist" olarak tanımlanan bir feminist akımın ırk, sınıf veya din gibi değişkenlerin kadınlığın deneyimlenmesinde yarattığı fark-

lılıkları nasıl görmezden geldiği, 'siyah feminizmin' (Hooks, 2002; Hill Collins, 1989) itirazları ile gündeme gelmiştir. Kadın olmanın 'kadınlığı' anlamak için tek başına yeterli olmadığının altını çizen bu eleştiri, erkeklik üzerine yapılacak çalışmalarda da araştırmacının toplumsal cinsiyeti ve öznelliğinin elde edilen bilginin hem önemli bir değişkeni hem de zenginliği olarak algılanması gerektiğini vurgular.

Kahvehane Mekân/Pratiği üzerinden Erkekliğin Antropolojisi: Bir Alan Çalışması[3]

Kahvehane mekân/pratiği üzerinden erkekliğe bakmak, kahvehaneye ve içinde bulunduğu kamusal alana dair toplumsal cinsiyet anlamlandırmalarının sorunsallaştırılmasıdır aslında. Bu da, hegemonyanın boş vakit geçirme pratiklerinin çizdiği toplumsal cinsiyet sınırları üzerinden nasıl gündelik yaşamın içine girdiği ve hangi pratikler üzerinden içselleştirildiğinin, tekrar üretildiğinin analizi anlamına gelir. Bu nedenle kahvehanenin içinde gerçekleşen ey-

---

3) Derinlemesine yaklaşık on beş mülakattan oluşan ve CEU - Budapeşte, Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Bölümü'nde Haziran 2006'da tamamlanmış olan bir YL tezi çerçevesinde yürütülmüş olan bu çalışma, 2006 Nisan ve Mayıs aylarında kısa aralıklarla Muğla'da ve İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Mülakatların yarısına yakını kahvehane ortamının içinde, kalanı da mülakatçıyla bire bir sohbet edebileceğim mekânlarda yapılmıştır. Kahvehane içinde yapılan mülakatların Muğla'da olmasının sebebi buranın daha küçük bir şehir olması ve geniş ilişki ağlarım sayesinde bu mülakatları kabul edecek kişileri bulmamın daha kolay olmasıdır. Etnografik örnekleme iki gruptan oluşmaktadır. Birinci grup, düşük ve orta seviyeli gelir grubundan emekli veya serbest meslek sahibi olup kahvehane dışında ekonomik ve kültürel olarak daha farklı boş vakit geçirme pratiklerine / mekânlarına erişimi olmayan erkeklerden oluşuyor. İkinci grup ise üniversite öğrencisi veya genç işadamı olup başka sosyalleşme biçimlerine erişimi olmasına rağmen kahvehaneye gitmeye devam eden ya da diğer boş vakit geçime pratiklerinin yanı sıra kahvehaneden vazgeçemeyen erkeklerden oluşmakta. Kabaca yaşa ve kültürel-ekonomik sınıfsal kategorizasyona dayalı bu örneklemedeki amaç aslında kahvehane mekân/pratiği hakkında genel geçer bilgiler edinmeye çalışırken burada gelire ve yaşa dayalı beisleri ortadan kaldırıp, kahvehaneye başka seçeneği olmadığı için giden insanlarla, burayı özellikle tercih eden insanların ortak noktalarını yakalayabilmekti. Kullanılan isimler gerçek değildir.

lemler, bu eylemlerin hangi yönleriyle birer 'erkeklik ritüeli' olarak algılandığı ve bu alanı bir erkek mekânına dönüştürdüğü beraber düşünülmesi gereken iki önemli nokta. Toplumsal cinsiyet teorilerinde önemli isimlerden biri olan Judith Butler'ın "cinsiyet, ritüelleşen normların tekrarı ile kurulur" (1993: x) şeklindeki önermesinin, Michel de Certeau'nun (1984) *mekânın* performans / eylem ile *yere* dönüştürülmesi[4] ifadesi ile örtüştüğü noktada kahvehanede gerçekleşen *belirli davranışların* bu mekânı *erilleştirdiğini* söylemek mümkün. Bu bakış açısı sosyal pratiklerin ve iktidar ilişkilerinin, gerçekleştikleri mekândan soyutlamadan incelenebilmesi için önemli bir kapı aralar ve de erkek egemenliğin *erkeklik* üzerinden incelenebilmesi için bir alan sunar.

Erkek Mekânı: "Herkes buyursun!"

Michel De Certeau'nun *Practices of Eveyday Life* (Gündelik Yaşam Pratikleri) isimli kitabında da belirttiği gibi, gündelik yaşamımızdaki sosyal pratikleri, mekânların / boşlukların düzenlenmesi ve tekrar düzenlenmesi üzerinden kurarız (1984). Bir mekânın nasıl düzenlendiğini anlamaya, öncelikle onun kime ait olararak görüldüğünü sorgulayarak başlanabilir. Kahvenahe mekân/pratiğini ele alan bu araştırmanın ilk aşamasında "Kahvehaneye gitmeyen erkek olur mu?" ya da "Tabii ki! Her erkek gitmiştir kahvehaneye" benzeri ifadelerin, kahvehaneye hiç gidip gitmedikleri sorusuna mülakatçılardan aldığım tepkilerin ortalama bir resmini oluşturduğunu söyleyebilirim. Diğer bir genel reaksiyon ise erkeklik ve kahvehane üzerine bir araştırma projesi sürdüren bir "kadın" araştırmacı olmamdan kaynaklanan şaşkınlık ve böyle bir çalışmanın aslında 'ne kadar cesaret isteyen bir şey' olduğuna yapılan vurguydu. Araştırmanın henüz başlangıç aşamasında bu ve benzeri tepkiler ile karşılaşmış olmamı, Massey'in de bahsettiği, "mekânlar üzerinden çizilen sınırların toplumsal cinsiyeti şekillendirmek ve kontrol etmek adına önemli bir yerde durduğu"na dair bir kanıt olarak değerlendirdim (1994).

---

4) "Space turns into place through performance."

Çoğu erkek için kahvehaneye gitmenin sebebi kendilerinin de ifade ettiği gibi sosyalleşmek: Arkadaşla buluşmak, vakit geçirmek, gazete okumak, kâğıt oyunları oynamak ve de etrafta, mahallede, dünyada olup bitenlerden haberdar olmak. Ancak burada vurgulanması gereken nokta kahvehaneye gitme sebebi sorulan çoğu mülakatçı için böyle bir sorunun tamamıyla "yeni" ve "ilginç" olmasıydı. Çünkü bu pratik diğer çoğu gündelik yaşam pratiği gibi sorgulanmadan akıp giden hayatlarının birer parçası. Kahvehanenin halihazırdaki bu kabullenilmişliğinin, bu mekânın cinsiyetini, yani erkekliğini de bir o kadar sorgulanamaz kıldığını söyleyebiliriz. Bu mekân/pratiğin tercihinin ve cinsiyetinin arkasında da kadınlık ve erkekliğin mekânlarına dair yerleşmiş kültürel anlamlandırmalar bulunmakta.

Lefebvre'in tanımıyla gündelik yaşam, bütün belirgin ve yapılandırılmış aktiviteler bir kenara alındığında "arda kalanlardır", yani bildiğimiz ve sorgulamadan içinde yaşadığımızdır. Bu karmaşık "arda kalan" eylemlerin ve kavramların incelenmesi, boş vakit geçirme kavramının "özgür irade" ile ilişkilendirilmesi gibi birçok yanılsamayı yüzüstüne çıkartabilir. İş ve çalışma dışında rahatlamaya, dinlenmeye ayrılan zamana işaret eden boş vakit kavramı, Lefebvre'in de bahsettiği gibi, bireyi güçlü bir şekilde kuşatan sınırlayıcı ve kontrol edici mekanizmaların dışında bağımsız hareket imkânı sağlama anlamı ve beraberinde birçok yanılsama ile yüklüdür. Çünkü yaş, gelir düzeyi, inanç ve cinsiyet temelli birçok sosyal asimetri bu kavramın anlamını bireylere göre değiştirir (1991). Özellikle Marksist perspektifli analizler boş vakit geçirmeye dair ilişkilerin, aslında, dinamikleri ve öznel anlamları ile toplumun sosyo-ekonomik yapısını ve çarpıklıklarını yansıtan güç ilişkileri olduğunu sergilemiştir (Wearing, 1998).

Kahvehane mekân-pratiğine bu açıdan bakıldığında gündelik yaşamın "doğallığı" ile bütünleşmiş toplumsal cinsiyet asimetrisini ve bu pratiğin 'boş vakit' ve 'özgürlük' etiketleri altında toplumsal cinsiyet ikiliklerini nasıl ürettiğini görmemiz mümkün. Benzeri bir perspektifle Yunanistan'ın kuzey kesiminde çalışma yapmış olan Jane Cowan (1990) kadının erkekler tarafından kontrol edilen ka-

musal (boş vakit geçirme) alanlara girmesinin yerel olarak şekillendirilmiş ataerkil düzenlemelerin protestosu olarak algılandığını detaylı bir biçimde sunmuştur. Göreli olarak "önemsiz / detay" anlamı taşıyan boş vakit geçirme başlığı altında geçen kahve içmek gibi eylemlere önemle işaret eden Cowan, bu pratiklerin aslında toplumsal cinsiyet rollerinin kurulumunda ve toplumsal cinsiyet sisteminin tekrar üretiminde önemli yere sahip olduğunun altını çizer (Cowan, 1991: 102).

Benzer olarak bu alan çalışmasında da erkekler tarafından kontrol edilen bu mekâna kadınların girmesiyle ilgili görüş ve tavırların ilk etapta mütevazılık ve hoşgörü içermesi de şaşırtıcı olmamıştır. Mülakatçılar tarafından öncelikli olarak net bir şekilde ifade edilen, kadınların bu mekânın dışında tutulması gibi bir şeyin söz konusu dahi olamayacağıydı. Araştırmanın ilk bölümünü yürüttüğüm Muğla'nın merkezinde uğradığım bir esnaf kahvesinde görüştüğüm Ömer, "Kadınlar kahvehaneye giremez diye bir şey yok kesinlikle. Biz gelmek isteyen herkesi buyur ederiz," demiştir. 40 yaşlarında bir belediye işçisi olan Ömer ailesi ile beraber merkeze yakın köylerden birinde oturuyor. Bu kahvehane, özellikle aynı köyden hemşehrileri ile buluşabileceği, başka herhangi bir yerden çok daha ucuza çay içebileceği ve kendisinin de kabul ettiği gibi, onun için alternatifi olmayan bir mekân. Ömer ile yaptığım, ilk etapta benim kahvehanede bulunmam yüzünden biraz gergin başlayan konuşma etraftaki masalarda oturanların da katkıları ile daha samimi bir şekilde devam etti. İlk başta sorduğum soruyu tekrar yönelttiğimde ise daha samimi bir cevap vererek, bir kadının gerçekten kahvehaneye gelip oturması gibi bir durumun oldukça tuhaf / anlamsız olacağını söyledi. Mülakatçıların ifadeleriyle, ilk ortaya atıldığında yan yana düşünülemeyecek olan "kadın" ve "kahvehane" kavramlarının aslında belirli koşullar altında kabul edilir olabileceğini, 60 yaşındaki bakkal Alparslan şu sözlerle ifade ediyor:

> Kahveye kocanla beraber gelirsen hiç de tuhaf olmaz aslında, kimse bişey demez. Ama bi kadın zaten kahvede oturmaz. Ama kocanla veya babanla gelirsen bir sorun yok. Ama dedim ya, kadın zaten gelmez kahveye.

Kadının kahvehaneye girmesi hakkında başlangıçta verilen kabullenici tepkiler kısa sürede yerini samimi yorumlara bıraktığında, kahvehanenin erkek egemen kamusal alanda bir erkek mekânı / pratiği olarak sağlam ve sorgulanamaz temellere sahip olduğu gerçeği giderek belirginleşiyor. Bu konuda alan örneklememin ikinci kısmını oluşturan genç üniversite öğrencilerinin tepkileri ise hem aramızdaki yaş ve nesil farklılığının azlığı hem de eğitim düzeylerimizin benzerliği yüzünden daha doğrudan olmuştur. Mülakatçıların geneli, "geleneksel" kahvehane diye tanımladığımız erkeğe özel bu mekânda kadının kesinlikle yerinin olmadığını açıkça ifade etmiştir:

> Biz kız arkadaşlarımızı kahveye götürmedik, götürmüyoruz da. Kızlara göre bi yer değil orası... Aslında bir mekânın kahvehane olup olmadığına içerideki kadın sayısına bakarak karar verebilirsiniz... Eğer gerçek bir kahvehaneyse hiç kadın yoktur, eğer kadın varsa kafe denir oraya. (Ozan, 25 yaşında, yüksek lisans öğrencisi)

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, kahvehaneyi oluşturan unsurlar onun sadece bir boşvakit geçirme mekânı olmasının çok ötesinde. Kahvehaneyi var eden 'sadece' erkeklere özgü bir mekân olması. Kadının mekândaki varlığı ise bu kahvehaneyi imkânsız kılan en önemli unsurlardan. Başka bir deyişle, *kahvehane sadece erkeklere ait olduğu sürece kahvehane.* Tanımı gereği bu mekân tamamı ile kadın ve erkek cinsiyetlerinin kendi aralarında sosyalleşmesinin, yani homososyalliğin egemen olduğu bir toplumsal cinsiyet sistemine referansla işlev görüyor ve yaşıyor. Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi kadın ve erkeğin aynı mekânda yan yana bulunması "gelişmişlik" ve "modernizasyon" anlamlarıyla yüklü "cafe" adını verdiğimiz mekânı doğuruyor. Tamamıyla erkek mekânı olan kahvehane ancak tamamen kadınların tekeline geçtiğinde kahvehane adını koruyabiliyor, ama ancak *kadın kahvehanesi* olarak:

> Üniversiteye gittiğim şehirde ilginç bir hikâyesi olan bir kadınlar kahvehanesi vardı. İlk başta orası erkeklerin gittiği klasik bir kahvehaneymiş. Bir gün bir grup kız gelmiş, oturup çay içip sohbet

edip kâğıt falan oynamaya başlamışlar, tam işgal eder gibi. Ondan sonra erkekler hiç gitmemiş o kahveye ve de kahvehane kadınlar kahvesi olmuş. (Murat, 25 yaşında, yüksek lisans öğrencisi)

Kahvehane müdavimleri tarafından ifade edildiği ve tarihsel araştırmaların da ortaya koyduğu 'sosyalleşme' isteği kahvehane gibi mekânların oluşumunda kilit bir olgu. Simmel'in tanımıyla, bireyler toplumdaki konumlarının sosyal ve ekonomik içeriğinden bağımsız olarak, dürtüleri ve ilgi alanları çerçevesinde kurdukları ilişkilerin yanı sıra, toplumdaki diğer bireyler ile bir arada olmanın getirdiği tatmin duygusunu yaşamak için sosyalleşirler ve sosyalleşme ile bireyin yalnızlığı bu toplumsal birlikteliğin içinde çözünür (Simmel, 1949: 255). Türkiye gibi homososyalliğin (aynı cins ile sosyalleşme) yaygın olduğu bir toplumda ise bireyin sosyalleşeceği mekânın cinsiyeti tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Cinsiyet ayrımı temelinde şekillenen ve burada konu edilen kahvehane gibi katı tanımları olan mekân / aktiviteler ve de bunlara atfedilen toplumsal cinsiyet anlamları, var olan toplumsal cinsiyet yapısının ve bu yapıya içkin asimetrilerin tekrar üretilmesine hizmet etmekte.

Bu konuda Unruh tarafından ortaya atılan 'sosyal dünyalar' kavramı kahvehane mekân/pratiği üzerinden tasavvur edilen sosyalleşme şekillerini kavramakta etkin bir çözümleme aracı olarak ele alınabilir. Unruh sosyal dünyaları, merkezi ve otoriter yapısı olmayan, ilgiye dayalı katılım üzerinden şekillenmiş biçimsiz ve dağınık aktörler, organizasyonlar ve sosyal pratikler silsilesi olarak tanımlar (1980: 227). Bu yaklaşımın buradaki önemi mekânsal sınırlamaları aşan ve tanınma gerekliliği taşımadan kendini yürütebilen bir sosyalleşme ve sosyal organizasyon tanımı sunmasından kaynaklamakta. Unruh'un, gündelik olaylar ve aktiviteler ile gerçekleşen "dolaylı etkileşim" kavramı üzerinde durarak verili iletişim kanallarından ziyade mekânsal boyutta ileryen / biçimlenen sosyalleşme biçimini öne sürmesi önemlidir. Araştırma sürecinde kahvehane dışında bir mekânda görüşme fırsatı bulduğum, 27 yaşında bir işadamı olan Serdar'ın "Aslında erkekler kahvehaneye gitmezler, bir araya gelip kahvehaneyi oluştururlar," ifadesi kahvehane sosyalliğinin boyutla-

rını özetler nitelikte. Kahvehane erkekleri bir araya getiren bir mekândan ziyade, tanımı gereği kadını dışlayan, kamusal alanda erkek homososyalliğinin fiziksel sınırlarını aşan bir anlama sahip.

Erkek Homososyalliği: Erkeğin Erkeğe Tahakkümü

Aynı cinsiyete sahip olanların bir arada sosyalleşmesi, yani homososyallik, erkeklerin hangi nedenlerle bir araya geldiğini ve bu sosyalleşmenin ötesinde, tekil bir tanıma sahip olmayan erkekliğin kendi içinde nasıl güç ilişkileri kurduğunu anlamak için anahtar bir kavram. Var olan toplumsal cinsiyet düzeninin, aslında çok geçişken ve göreli olan özel-kamusal[5] alan ikiliği üzerinden homososyalliği tekrar üreten bir düzlem sunduğu aşikârdır. Bu sistemin nasıl asimetrik ve ayrımcı bir yapı oluşturduğu ve de kadının hangi koşullarda özel alana indirgendiği gibi soruların ötesine geçip, erkekliklerin de birer toplumsal cinsiyet modeli olarak ele alınması ve homososyalliğin kendi içindeki dinamiklerinin incelenmesi gerekmekte. Bu noktada Foucault'nun "güç, eylemi şekillendiren eylemdir" önermesinden hareketle erkekliklerin nasıl kurulduğuna ve eylemleştirildiğine bakmak, bunu yaparken sadece kadınlığa karşı egemenlik addeden pratikleri değil, erkekliğin çoklu bir tanım kapsamında farklı türde erkeklikler karşısındaki hallerini görebilmek önemli (Kiesling, 1997: 65). Kiesling'in de dediği gibi erkekliği anlamak için başlangıç noktası, erkek-kadın karşıtlığından öte, erkekler arasında uygulanan asimetrik egemenlik ve itibar unsurlarının analizi olmalı.

Hegemonik erkekliğin nasıl kurulduğunu ve müzakere edildiğini görebilmek için kahvehane eleştirel bir perspektifle ele alınabilecek bir homososyallik mekânı. Aynı takımı tutmak veya benzer cinsel

---

5) Özel-kamusal alan ikiliğine, toplumsal cinsiyete dair feminist eleştirel yaklaşımların sıkça başvurduğu analitik birer araç olmasına rağmen, statik algılanmaması gereken mekânsal bir tahayyül olarak bakılması gerektiğini düşünüyorum. Kadını özel alana hapsedilmiş / sınırlandırılmış, erkeği de kamusal / politik alanda güçlü görerek eleştiren yaklaşımların ötesinde insanların özel ve kamusal alandaki kimliklerinin nasıl birbirini besleyebileceği ve de her iki mekânsal sınıflandırmanın da kendi içinde dinamik güç ilişkileri barındırabileceğini dikkate almak önemli.

eğilim gibi birleştirici unsurlar ve bunun etrafında şekillenen erkek dostluğu / birlikteliği bu tip mekânlarda egemenlik söyleminin nasıl işlediğini görebilmek açısından kilit önemde. Benzer bir yapılanma olarak ABD'deki kardeşlik derneklerini *(fraternity associations)* ele alan Kiesling, bu organizasyonların egemen heteronormatif toplumsal cinsiyet yapısı içinde erkeklere "homoseksüel damgası" vurulmadan bir araya gelebilecekleri meşru bir yapı sunduğunu ve de bunun erkek sosyalleşmesinde önemli bir yere oturduğunu ifade etmiştir (2006). Benzer şekilde kahvehanenin son 500 yıldır gündelik sosyal yaşantıda yerini korumuş bir erkek mekân/pratiği olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, erkekliklerin kültürel kurulumunda ve tekrar üretiminde kilit bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakış açısı Connell'in, toplumsal cinsiyetin bireyin hayatından daha uzun süren sembolik eylemlerden oluştuğu konusundaki açılımını da desteklemektedir (1995). Yüzyıllardır gündelik sosyalliğin bir parçası olagelmiş kahvehane kamusal alanda heteroseksüel erkekliğin egemen bir unsur olarak varoluşunu gösteren ve de Connell'in dediği gibi uzun zaman içinde erkekliklerin benzer pratikler üzerinden sosyal olarak kurulumunun devamını sağlamış bir mekân-pratiktir.

Kahvehanedeki erkek sosyalliğinin oluşumunda ve tekrar üretiminde kadın ve erkek arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı ilgi ve zevk farklılıkları önemli bir referans noktasıdır. Hegemonik erkekliğin söylemsel alanı olarak tanımlanabilecek bir mekân olan kahvehane, erkek sosyalliği ve 'erkek muhabbeti' üzerinden erkekliğin hem erkekler arasında hem de kadınlık karşısında kurulumu için birleştirici ve kontrol edici bir işleve sahip. 25 yaşında bir yüksek lisans öğrencisi olan Murat ile kahvehane dışı bir mekânda gerçekleştirdiğim mülakatta onun lise döneminde ailesi ile beraber yaşadığı küçük bir Anadolu kentindeyken gitmeye başladığı kahvehaneden, eğitimi için taşındığı Muğla'daki gündelik yaşam alışkanlıklarına kadar birçok konudan konuşma fırsatı bulduk. Özellikle kahvehane konusunu ele aldığımızda memleketindeyken deneyimlediğiyle yüksek öğrenim için geldiği Muğla'da deneyimlediği kahvehane pratiklerinin cinsiyet ayrımı konusunda farklılık göstermediğinin

altını çizen Murat, bu özelliğiyle kahvehanenin her zaman her yerde aynı davranış biçimleri ve tavırları oluşturduğunu ifade etti. Kahvehane kadınlara uygun bir yer değildir, çünkü burası 'erkeksi karakteriyle' ve de 'erkek muhabbeti' ile vücut bulan bir mekândır:

> Davranış şekillerimiz arasında büyük farklar var. Kadınların yanında küfür etmemeye çalışırız. Daha dikkatli davranırız. Başka kızlar hakkında konuşmayız mesela. Güzel sohbetler ederiz ama bu erkek erkeğe muhabbetten farklı olur. Aslında kızların yanındayken erkekler fazla konuşmaz. Kızlar konuşur daha fazla. Ya da konuşsak bile futbol yerine filmlerden konuşuruz, kızların da katılabileceği konular seçmeye çalışırız, sıkılmasınlar, katılabilsinler diye. Kâğıt felan da oynarız ama kazanınca küfürlü laflar etmemeye çalışırız. (Murat, 25 yaşında, yükseklisans öğrencisi)

Mülakatlarda özellikle belirtilen oyunlar, şakalaşmalar, iddialaşmalar bu mekânda egemenlik addeden bir söylemin pratiğe döküldüğü özel parçalar olarak tanımlanmış ve de özellikle genç erkekleri kahvehaneye çeken en önemli unsurlardan birkaçı olarak belirtilmiştir. Bir kâğıt oyununda kaybeden kişiye hesabı ödetmek veya herkese bir şeyler ısmarlamak zorunda bırakmak erkeği "kahvehane toplumu" önünde utandırmanın yollarından birkaçı. Ev ve benzeri özel olarak tanımlanabilecek alanlardan ziyade, bir erkek mekânı olan kahvehanede oynanan oyunları kazanmanın veya kaybetmenin erkeğin itibarı ile ilgili çok daha farklı bir yeri olduğu belirtilmiştir. Örneğin 23 yaşında bir yüksek lisans öğrencisi olan Kadir, eğitim için İstanbul'a gelmeden önce ailesiyle beraber yaşadığı dönemden bir anı olarak abisi ile ilk kez kahvehaneye gitmenin onun için ne kadar önemli olduğunu şu sözlerle ifade ediyor:

> Abim benden yaşça oldukça büyük ve çocukluğumuz beraber geçmedi bu yüzden. Ben her zaman ailenin küçük çocuğu oldum. Abimle beraber ilk kez kahvehaneye gitmemiz benim için çok önemliydi. Ben kendim giderdim ama onunla beraber hiç gitmemiştik. Ben ona gidelim demeye cesaret edemezdim ama

> bir gün o teklif edince tabii ki kabul ettim. Kâğıt oynadık, nargile içtik. Abimle kahvede kâğıt oynamak benim için cidden önemli bir şeydi. Kendimle gurur duydum çünkü kendimi gerçek bir erkek gibi hissettim. (23 yaşında, yüksek lisans öğrencisi)

Benzer bir hikâyeyi emekli bir harita mühendisi olan 55 yaşındaki Ramazan da anlattı ilk kahvehaneye gitmeye başladığı zamanlardan bahsederken. "Gençliğimin geçtiği küçük Anadolu kasabasında ilk başladım kahvehaneye gitmeye. Çocukken gidemezdik elbette. Lisenin son yıllarından itibaren gitmeye başladık, böyle, kendimizi daha erkek hissetmeye başladıktan sonra. Tavla oynardık, kâğıt oynardık..." Burada hegemonik erkeklikten, sabit bir tanımla egemenlik addeden bir üstünlükten ziyade, belirli kültürel düzlemlerde gücü kapsayan eylemler olarak söz edilebilir: Toplumsal cinsiyeti belirleyen, kahvehanede erkekliği tanımlayan, bu mekâna girmenin koşullarını saptayan, içindeki eylemleri ve erkekliği kendi içinde şekillendiren güç dinamikleri. Araştırma sırasında ortaya çıkan önemli pratiklerden biri de 'erkek muhabbeti' oldu: Özellikle altı çizilen 'erkek muhabbeti', erkekliğin 'gücünün ve haysiyeti'nin kurulumu sürecinde erkek-erkeğe sosyalliğin temelini oluşturan unsurlarından biri olarak nitelendirildi çoğu mülakatta:

> Kahvehanedeki bu muhabbetlerde erkekler cinsellikle ilgili çok rahat konuşurlar. Konuşulanlar, abartı veya değil, erkeğe diğerlerinin önünde itibar kazandırır. Eğer bi adam aynı hafta içinde üç farklı kızla yatmışsa "Vay be! İyiymiş," dersin ve o da bunu ister zaten, inanmamızı ister, böylece gözümüzdeki itibarı artar. Bu statü simgesi gibi bişey olur. (Salih, 24 yaşında, yüksek lisans öğrencisi)

Kahvehanenin eril ortamında gücün nasıl müzakere edildiğinin başka bir örneğini de Muğla merkezde tek başıma "folklor araştırması yapmaya geldim" diyerek girdiğim bir kahvehanede yaşadım. Arkadaşları tarafından da onaylandığı şekliyle Muğla'da itibar sahibi olduğunu söyleyen 42 yaşındaki iş adamı Sadullah, mülakat yapmak için oturduğum masada herkesin ortasında hiç de çekin-

meden zaman zaman eşini aldattığını açık bir şekilde ifade etti. Benim cesurca bulduğum bu ifadeyi masada oturan arkadaşlarının kahkahaları ve "Tam zamparadır tam!" gibi ifadelerin izlemesi cinsel yeterlilik ve beceriklilikle övünmenin erkeklik adına güç talebi ve kanıtı olarak algılanmasının başka bir örneğini oluşturur. Bunun özellikle kahvehanenin eril mekânında ifade edilmesi bu mekânın erkeklikler arası nasıl güç müzakerelerine sahne olduğunun kısa bir özetini oluşturdu.

Cinselliğin yanı sıra, kadınlar ve ilişkiler hakkında konuşma üslubu da kahvehanedeki egemenlik söylemi çerçevesinde belirlenen unsurlardan. Mülakatçılarımın çoğunun dile getirdiği üzere, konuşma tarzı ve kelime seçiminde kadının medeni durumu ve kahvehanede bulunanlardan herhangi birine yakınlık derecesi konuşmanın içeriğini belirleyen iki önemli etken. Hangi kadın hakkında ne konuşulabileceğini belirleyen bir mekanizmanın varlığı, bu eril sosyalleşme mekânında güç ilişkilerinin müzakere edildiği hassas bir denge olduğuna işaret ediyor. "Eğer bir adam bir kadını gerçekten beğeniyorsa bunu gelip kahvehanedekilere söyler ve böylece başka kimse aynı kıza göz koyamaz. Herkes bu kuralı bildigi sürece asla problem çıkmaz. Bi de herkes öyle herkesin karısı kardeşi hakkında kolay kolay konuşamaz. Konuşulcak kız var konuşulmıycak kız var."

Başka bir deyişle, kahvehanenin sosyal mekânı belirli davranış ve iletişim kuralları üzerinden erkekler arasındaki iletişimi düzenleyen bir mekanizma olarak çalışıyor. Kendi içinde kadınlığı da tanımlayan ve kontrol altına alan bu egemenlik söyleminin kurallarına uygun davranmak, erkekler arasındaki güç ilişkilerinin sorunsuz bir şekilde devam edebilmesinin vazgeçilmez bir önkoşulu.

Geleneksel Kahvehane ve "Gerçek" Bir Erkek Olmak

Araştırmanın genelinde kahvehane mekân/pratiği mülakatçılar tarafından "geleneksel" olarak tanımlanmıştır. Gelenekselliğe yapılan referansla bu mekânın tarihsel gelişimine ve de kadının kamusal alandaki varlığının daha sınırlı olduğu bir düzene ve döneme işaret edilmesi önemli bir nokta. Kahvehanenin tarihinden bahsettiğim bölümde de belirtildiği gibi "geleneksel" kahvehane Osmanlı toplumunda şehirli erkeklere ait bir mekân/pratik olarak ortaya çıkmıştır.[6] Önceleri sadece kentsel bir mekân/pratik iken ancak 1940'lardan sonra kırsal alana yayılmış ve o zamana kadar yaygın olan köy misafir odalarının yerini almıştır (Beely, 1970). İlk ortaya çıktığı zamanlarda ekseriya şehirli üst kesimin ziyaret ettiği ve ayrıcalıklı bir sosyalleşme mekân/pratiği olan kahvehane, hakkındaki tarihsel çalışmaların altını çizdiği eski ihtişamı ve kültürel zenginliği açısından karşılaştırıldığında, günümüzde daha çok olumsuz anlamlarla yüklü bir mekân olarak görülmektedir. Örneğin Aytaç, "Kimlik, Kamusal Alan ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kahvehaneler" (2005) isimli makalesinde, önceleri bir kitle iletişim mekanizması olarak görülebilecek bu mekânın günümüzde altkültür, tembellik, cehalet ve kabalık gibi kavramlar çerçevesinde tanımlandığını ifade eder. Burada önemli olan nokta kahvehane mekân/pratiğinin tarihsel dönüşümünün ne kadar belirgin bir şekilde gerçekleştiği ve de bu mekân/pratik çerçevesinde düşünebileceğimiz erkekliklerin sabit bir tanımdan ne kadar uzak kaldığıdır. Öte yandan, kahvehane, her ne kadar toplumsal ve tarihsel değişimleri ve çeşitlilikleri barındırmış olsa da, uzunca bir zaman boyunca şehir sosyalliğinde önemli yere sahip olmuş ve de her daim erkek egemen bir kamusal alanın parçası olmuş "geleneksel" bir erkek mekânıdır.

> Gerçek kahvehane arka sokaklarda, içi duman altı sürekli, tuvaletleri pis ama fiyatları düşük bi yerdir. Sadece kahvehane sahibi vardır hem çay-kahve yapan, hem servis yapan. Hayatımızın bi

6) Hattox (1988), Kirli (2000), Kömeçoğlu (2001) ve Yaşar (2003) çalışmalarında da belirtildiği gibi.

parçasıdır orası, bilirsin, geçmişten getirdiğimiz bir şey. (Salih, 23 yaşında, yüksek lisans öğrencisi).

Benimle kahvehaneler hakkında uzun bir sohbet eden 23 yaşındaki Salih kahvehanenin fiziksel denebilecek bu özelliklerini tanımlarken ailesi ile beraber doğup büyüdüğü Doğu Anadolu kentinde, daha sonra eğitim için gittiği büyük bir batı şehrinde ve aynı zamanda Muğla'da deneyimlediği kahvehanelerden bahsetti. Görüldüğü gibi farklı kentsel ve kırsal alanlarda dahi kahvehanenin göreli olarak sabit özellikleri ön plana çıkıyor onu tanımlamaya çalışırken. Kahvehanenin, içine doğduğu ve zaman içinde onu dönüştüren sosyo-ekonomik değişkenlerinden ve bunlara ait toplumsal cinsiyet özelliklerinden ayrı bir şekilde düşünülmesi zor. Bunun yanı sıra sadece erkeğe ait "geleneksel" kahvehanenin dışında kafe gibi iki cinsiyete de açık mekânların ortaya çıkması ve kadının kamusal alanla beraber bu mekânlardaki görünürlüğünün artması da gelenekselliğin karşıtı olarak görülen ekonomik ve kültürel gelişmişliğin birer göstergesi olarak algılanıyor. Örneğin, 42 yaşında bir iş adamı olan Sadullah, bir şehrin yüksek gelişmişlik düzeyinin kadının sokaktaki görünürlüğü ve karşı cinsle sosyalleşmesi ile ölçülebileceğini söylüyor: "Geçmişte bi kadın sokakta özgürce yürüyemezdi, fakat şehrimiz bu konuların üstesinden gelmiştir. Şimdi kızlarımızı erkeklerimizi beraber yürürken görüyoruz, beraber kafelerde oturuyolar. Bu değişimden ötürü çok mutluyuz."[7]

Kahvehanenin içindeki davranış biçimleri, konuşma tarzı ve bunların erkekliğe dair referansları da aynı geleneksellik ve çağrıştırdığı cinsiyet asimetrisi ekseninde belirleniyor. Daha önce kahvehaneye abisiyle beraber gitmenin onun için ne kadar önemli olduğundan bahseden Kadir, bu mekânın gereklerine uygun davranış sergilemenin öneminden şu şekilde bahsediyor:

---

7) Kahvehanede gerçekleşen bu mülakatlar sırasında araştırmacı olarak cinsiyetimin mülakatçıların temel argümanlarını oluşturmasını etkilediğini de gözlemledim. Kadın bir araştırmacı ile konuşmakta olan Sadullah Bey bu yüzden daha eşitlikçi bir söylem edinmiş olabilir.

Kafeye gittiğim zaman garsona "Bir fincan kahve alabilir miyim lütfen?" diye seslenirim. Ama kahvehanede böyle yapamazsınız. Kahvenin bi ucundan bağırırsınız. "Abi! Buraya bi çay gönder!" dersin. Orada öyle davranmanız gerekir. Öbür türlü ortamdan dışlanırsınız. (Kadir, 23 yaşında, yüksek lisans öğrencisi)

Kahvehane erkekliğin daha sert ve yüksek tondan ifade edildiği, yine Kadir'in özetlediği gibi, "daha fazla erkek olunması gereken bir mekân". Görüldüğü gibi kahvehane, 'geleneksellik' ve 'toplumsal cinsiyet'in mekânsallık üzerinden sıkı sıkıya örtüşmesi ile oluşan ve belirli toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve güç ilişkilerinin tekrar üretimini sağlayan bir performans alanı.

Erkekliğin Hâkimiyeti

Erkeklere ait bir mekân olarak kahvehaneyi sadece erkek egemenliğin kamusal alanda vücut bulduğu bir mekân/pratik olarak görmenin onun kendi içindeki dinamikleri ve güç ilişkilerini görmezden gelmek olacağını makalenin bu kısmına kadar olan bölümünde görebiliyoruz. Araştırmanın Muğla'da gerçekleşen bölümünde ve daha çok kırsal alana, aynı zamanda geçmişe dair, kahvehane deneyimlerinden bahseden yaşça büyük erkeklerin anlatımında da kahvehanenin, gerek oraya giriş gerekse davranış biçimleriyle olsun, klasik anlamda bildiğimiz ataerkil sisteme özgü erkeklerin kendi aralarındaki ilişkilere dair örneklemeleri barındırdığı ortaya çıkmıştır. Kahvehane, mekânda yapılan sohbetlerden içeri girebilme koşullarına kadar erkekliğin "olması gerekenleri"ne bir nevi ayna tutan bir mekân olarak anlatılmıştır.

Erkeğin yaşı, kahvehaneye girip giremeyeceği ve orada nasıl davranması gerektiğiyle ilgili önemli bir belirleyici. Yasal düzenlemelere göre on sekiz yaşından küçüklerin kahvehaneye girmeleri yasak ve buna uygun olarak polis veya jandarma yetkililerinin gelip kimlik kontrolü yapma hakkı mevcut. Ancak bu uygulama gerçek hayatta 'erkek olmak' ölçütleriyle ikame edilmiş durumda. Erkek olmanın kriterleri arasında sakalının çıkması, sesinin kalınlaşması gibi fiziksel özelliklerin yanı sıra heteroseksüel hegemonik erkekli-

ğe dair davranış biçimlerinin layığıyla sergilenmesi önemli bir yer teşkil ediyor. Araştırma sırasında görüştüğüm erkekler kahvehaneye gitmeye başladıkları yaşı, ergenlik dönemi, başka bir deyişle, artık kendilerini "erkek gibi hissetmeye başladıkları dönem" olarak ifade ettiler çoğunlukla. Örneğin 56 yaşında emekli bir asker olan Deniz kendi deneyiminden şu şekilde bahsediyor: "Abilerimiz gibi kahvehaneye gitmeye başladığım zaman gerçekten büyüdüğümü hissettim. Gerçek bir erkek yerine konuyordum o zaman." Burada mekân, erkekliğe dair 'olgunluk' kriteri çerçevesinde erkeklerin oradaki davranış biçimlerini de ortama uygun bir şekilde düzenleyen bir aktöre dönüşüyor. Özellikle genç erkekler için yetişkinlik / olgunluk gösterecek şekilde, "gerçek bir erkek gibi" davranmak altı çizilen bir nokta:

> Gittiğin zaman süt içmezsin orda, ya da dondurma yemezsin. Duruşunun dik olması gerekir. Orası erkeklerin mekânı ve de hakkını vermen gerekir. Sigaramızı bile ona göre yakarız. Küçükken böyle arada uğradığımız zamanlar gidip meyva suyu içerdik felan. Ama büyüyünce işler değişti. 16-17 yaşından sonra daha erkeksi olmaya çalışırsın. Sert konuşmaya çalışırsın. Artık büyüdüğünü kanıtlamak gibi bişey, kendi grubundaki insanlara. (Murat, 25 yaşında, yüksek lisans öğrencisi)

Yaşça büyük ve görece küçük yerleşim merkezlerinde, kırsal alanlarda yaşamış olan mülakatçıların anlatımında kahvehaneye girebilmeye ve onun kurallarına uygun davranmaya dair önemli bir rahatsızlık gençlerin eskisi kadar davranışlarına dikkat etmemeleri ve saygısızlık yapmalarından kaynaklanıyor. Genç erkeklerin, özellikle aynı ailedense, yaşça büyük erkeklere karşı saygılı davranmalarını gerektiren klasik ataerkil düzende, bu davranışın kamusal alanda gözlemlenebileceği en önemli yerlerden biri kahvehane. Kahvehane bir güç mekânı olduğu için oraya kimin rızasını alarak girildiği önemli. Genç mülakatçıların çoğunluğu daha rahat hareket etmek istedikleri ve büyüklere saygısızlıktan kaçındıkları için genellikle yaşıtlarının bulunduğu yerleri tercih ettiklerini belirttiler. Aynı şekilde yaşça büyük mülakatçılar da kendi yaşıtlarının gittiği yerleri ter-

cih ettiklerini belirtip, bunun sebebi olarak da gençlerin artık yeteri kadar saygı göstermemesini ifade ettiler. Ayrıca baba ve oğlun aynı kahvehanede bulunması ataerkilliğin hiyerarşik düzenlemesine ve güç ilişkilerin kurulumuna aykırı, "kabul edilemeyecek" olarak ifade edilen bir durum. Örneğin 60 yaşında bir bakkal olan Alparslan artık kahvehaneye sıkça gitmeme sebebini şu şekilde açıklıyor:

> Günümüz gençleri artık yaşlılara saygı göstermiyor. Eskiden eğer bizden yaşlı biri varsa o kahvehaneye gitmezdik. Hep beraber dışarıda otururduk. Ama şimdi benim oğlum önümde kâğıt oynuyor. Eskiden yaşlılarla gençler farklı kahvehanelere giderdi. Büyüklerimizin önünde sigara içmezdik, kâğıt oynamazdık. Ama şimdi işler değişti ve buna uyum göstermek zorundayız.

Genç erkekler de aynı şekilde büyüklerinin yanında sigara içmeye, kâğıt oynamaya cesaret edemeyeceklerini söyleyerek düşüncelerini şu şekilde ifade ediyorlar:

> Aynı aileye mensup erkekler aynı kahveye gidip oyun oynayamazlar. "Baba-oğul karşılıklı geçmiş kâğıt oynuyolar" denmesi kabul edilecek bir şey değildir. Bi adam babasını kahvehanede görürse içeri girmez, eğer babası oğlunu görürse o da başkalarının önünde onu utandırmamak için girmez. Eğer oğlunun orda olduğunu fark etmeden girdiyse de, o gitmez, oğlunun gitmesini bekler. Bu erkek kardeşler arasında da geçerlidir. (Serdar, 27 yaşında, iş adamı)

Kahvehane mekân/pratiği kapsamındaki eylemler ve ritüeller, sadece kadınlığı değil, diğer erkeklikleri de kapsayan bir hegemonya alanı sunar. Erkekler arasındaki ilişkileri kontrol eden ataerkil düzen, burada da ifade edildiği gibi aynı aileden iki kişinin aynı kahvehanede bulunma koşullarını dahi belirler. Benzer olarak daha önce verilen örnekte 25 yaşında bir lisansüstü öğrencisi olan Kadir, abisi ile beraber kahvehaneye gitmenin onun için ne kadar önemli olduğundan bahsetmiş ancak bu olayın da abisinin teklifi ile gerçekleştiğini, aksi takdirde kendisinin onunla aynı kahvehaneye gidemeyeceğini eklemişti. Önceliğin ve gücün her zaman yaşça büyük

erkeğe verildiği ataerkinin kendi içindeki bu hiyerarşik yapılanma nedeniyle kahvehanede aynı anda bulunmak aynı aileden iki erkek arasındaki hiyerarşiye karşıt bir durum oluşturur ve bir çatışma ortamı yaratır. Bu iç düzenlemeler üzerinden –yaş, oyun pratikleri, iddialaşmalar, erkek muhabbetinin kuralları gibi– kahvehanenin erkeklere özgülenmiş mekânı, kamu önünde erkekliğin eylemselleştirildiği bir *erkeklik alanı* haline gelir.

Bir Gözlem Kulesi Olarak Kahvehane

Sadece erkeklere ait bir alan olan kahvehane yalnızca içerideki erkekliğe dair eylemleri değil, aynı zamanda dışarının, sokağın da cinsiyetini etkiler, kontrol eder. Bu araştırma sırasında hem erkek hem de kadın mülakatçılar tarafından gündeme getirilen önemli konulardan biri de "kahvehanenin önünden geçmek" meselesidir. 25 yaşında bir yükseklisans öğrencisi olan Murat kendi deneyimiyle bu olguyu şu şekilde özetler:

> Benim büyüdüğüm mahallede kadınlar kahvehanenin önünden bile geçemezlerdi. Utanılacak bişeydi bu. Kadın ya geçemezdi ya da geçmek zorunda kalırsa çok dikkatli davranmak zorunda kalırdı. Çünkü kahvehanedekiler bakarlar. Bir kadın kahvehaneye giremez. Kahvehaneye girmesi bir kadının kendini ifşa etmesi demektir. İnsanlar onun hakkında kötü düşünür, onun dışında bişey olmaz. Kahvehanenin önünden geçen kızlar sokaktan küçük bir çocuğun elini tutarlardı. Yalnız başına geçmesi kahvehanedekilere pas atması anlamına gelebilir. Yanındaki küçük çocukla kendini korumuş olur kadın. İnsanlar çocuğun onun olmadığını bilirler ve bu onları bakmaktan da alıkoymaz. Ama çocuğun elini tutarak kadın en azından "bana bakmayın" der, kendini savunur.

Yukarıda bahsedilen durum kahvehanenin sokak ya da kamusal alan diyebileceğimiz daha geniş bir toplumsal cinsiyet alanında hâkim olmasını sağlayan dışsal dinamiklere sahip olduğunun bir göstergesidir. Kahvehane kadına sokakta ve toplumsal alanda daha sınırlı bir özerklik tanımlayan toplumsal cinsiyet yapısına içkin bir

mekanizma işlevi görerek kadının hareketliliğini ve özgürlüğünü sınırlandırmaktadır. Kadınların kahvehane ile ilgili deneyimleri, bu mekândan sokağa yayılan *erkek bakışları* yüzünden çokça hoşnutsuzluk duyguları içermektedir. Kadınlar için, içinin bilinmesi mümkün olmasa da bu mekân toplumsal cinsiyetin sokaktaki dengesini belirleyen ve de içeride olmadan dahi kadını kontrol eden bir mekândır. Örneğin İstanbul'da uluslararası bir şirkette çalışan, ancak çocukluğunu büyük Anadolu kentlerinden birinde geçirmiş olan 27 yaşındaki Öykü hislerini şu şekilde ifade ettmiştir:

> Bu yerleri gerçekten sevmiyorum. Burda, şu anda yaşadığım yerde fazla kahvehane yok. Ama çoçukluğumda sırf kahvehanenin önünden geçmemek için arka sokaklardan dolandığımı, dolanırken yolumu kaybettiğimi çok iyi hatırlıyorum. Eğer mecbur kalmışsam ve kahvehane önünden geçeceksem de bu gerçek bi işkence olurdu. Ve de hep dua ederdim, "Allahım ne olur çok çirkin olayım da kimse bana bakmasın," diye.

Bir sosyalleşme merkezi olan ve mahalle sosyal yaşamınının merkezinde bulunan kahvehanedeki konuşmalar sayesinde haberler çok hızlı yayılır ve bu sayede kontrol sağlanır. 55 yaşında emekli bir öğretmen olan annem bu durumu babasının bütün gün kahvehanede oturduğu halde gün içinde çocuklarının yaptıklarından eksiksiz bir şekilde haberdar olabildiğini belirterek özetler: "Eğer kahvehanenin önünden iki kereden fazla geçmişsek babam hemen duyar ve de günün sonunda ne yaptığımızı sorardı." Bu anlatımlardan da çıkarılabileceği gibi kahvehane bir mekân ve pratik olarak tek başına cinsiyetli bir mekân olarak kalmamakta, aynı zamanda bu karakteriyle sokağı cinsiyetlendirmektedir.

Kadınların anlatıları ve benim de deneyimlerimle örtüştüğü şekliyle kahvehane mekân/pratiği kadınların ve erkeklerin tamamıyla farklı şekillerde deneyimlediği ve tasavvur ettiği bir olgu. Yüzyıllar süren varlığı boyunca kahvehane mekân/pratiği toplumsal yaşamda çok çeşitli işlevler edinmiş, farklı kimliklerin ekseni olmuştur. Birçok açıdan kahvehaneyi homojen bir deneyim olarak aktarmak zor. Ancak bu araştırmada da yer aldığı kadarıyla, farklı sosyoekonomik

katmanlardan erkekler ve hatta bu mekâna hiç erişimi olmamış kadınların anlattığı kahvehane, toplumsal cinsiyetin kamusal alanda belirgin sınırlarla ayrıştığı bir "geleneksellliğe" referansla bu ayrımı yaşatmakta ve de halen birçok erkeğin gündelik yaşamında önemli bir yer teşkil etmektedir. Metodolojik açıdan da altının çizilmesi gereken ve araştırmanın geneline dair önemli olan bir bulgu ise, mülakatçılar veya gittikleri kahvehaneyi tanımlayabilecek yaş, gelir seviyesi, eğitim durumu, şehirleşme oranı gibi değişkenlerden bağımsız olarak kahvehanenin mevcudiyeti.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada Türkiye'de hegemonik erkekliğin kamusal alanda nasıl erk / egemenlik kazandığını erkeklerin gündelik yaşamında önemli bir yere sahip olan kahvehane mekân/pratiği üzerinden anlamaya çalıştım. Bu amaçla, sadece erkeklere özel bu boş vakit geçirme mekân/pratiğine ve şekillendirdiği eylemlere odaklandım. Burada ortaya çıkan önemli nokta, kahvehanenin sosyal mekânının, kamusal alanda 'erkeklere özel' bir mekân sunarak, var olan asimetrik toplumsal cinsiyet yapılarını ve normlarını tekrar üreten bir mekanizma olduğudur. Toplumsal cinsiyet yapısıyla uyumlu olarak kahvehane, cinsiyetli mekânların cinsiyete dair sınırlarını ve sosyal hiyerarşileri gözler önüne seren bir örnektir.

Homososyallik ve eylemsellik kahvehanenin 'erkek' yapısını oluşturan iki temel olgu. Burada erkekliği tanımlayan normlar ve davranış kodları mevcut. Bu kodlara ve normlara uyulduğu sürece, kahvehane fiziksel sınırlarını aşan ve de erkekliğin birtakım karakteristik özelliklerini ve *erkekliğe dair anlamlarını* daha geniş bir sosyallik düzlemine yayan sosyal bir yapı. Kahvehanenin homososyal dünyası bir yandan erkek kimliklerini test eden ve zorlayan mekanizmaları içerirken, diğer yandan özel alanı ve kadınlığı karşısına alarak tanımlanan erkekliğin "kendi öz doğası" gereği davranabilmesi için de bir alan sunar.

"Kahvehanedeki erkeklik", mekânın fiziksel sınırlarını aşarak hayatın diğer birçok alanında gerçekleştirilen erkek kimliklerine

dönüşür. Kahvehane müdavimlerinin kendi anlatımlarıyla da ortaya çıkan şudur ki 'kahvehanede erkek olmak' birçok başka alanda da deneyimlenen ve sunulan erkek öznelliğinin devamıdır. Kahvehanedeki erkek sosyalliğine özel olan ise sadece erkeklere ait bir mekân olmasından dolayı bu kimliğin daha yüksek tonda konuşturulduğu ve daha saldırgan biçimlerde ifade edildiğidir. Bunu yanı sıra yaş üzerine kurulan söylem de kamusal alanda erkekliğin nasıl tanımlanıp üretildiğinin bir göstergesidir. Mülakatçıların ifadelerinden ortaya çıkan, kadınlığı dışlamasının yanı sıra, yaşa göre yapılan düzenlemelerin de bu sosyalleşme dünyasının temel kurallarından olduğu. Bu olgudan yaşça büyük erkeklere daha çok saygı gösterildiği bir zamanın nostaljisiyle bahsedilmesi erkekliğin ve ataerkinin geçtiği değişim süreçlerine işaret eder.

Kahvehane toplumsal cinsiyet kimliklerinin sadece hegemonik erkeklik değil, kadınlık ve alternatif erkeklikler bazında da şekillendirildiği söylemsel bir alandır. Erkek sosyalliğinin, temel özelliklerinden biri olan erkek muhabbeti, kadınlığın toplumdaki tanımını, hegemonik erkekliği hem kadınlık hem de "güçsüz" erkeklikler karşısında egemen kılacak şekilde tekrar üretir. Bu sayede kahvehanedeki erkeklik toplumsal cinsiyetin tümüne etki eden bir konum kazanır. Kahvehanenin önünden geçme olgusu da hem erkekler hem de kadınlar tarafından aynı şekilde tasvir edilmiş olup kahvehanedeki hegemonik erkekliğin kamusal alanı etkileyerek toplumsal asimetriyi artırdığı ve bu alanı etkisi altına aldığı sonucunu vermiştir. Bu iktidar ilişkileri denkleminde kahvehane, erkeğin kamusal alandaki varlığını merşrulaştırırken kadının hareketliliğini ve özerkliğini sınırlandıran bir sosyal kontrol mekanizması olarak görülebilir. Sosyo-mekânsal bir bakış açısından, kahvehane sadece erkeklere özel bir boş vakit geçirme mekânının çok ötesinde, erkekliğin hegemonik anlamlarının belirli semboller ve ritüeller üzerinden dayatıldığı ve gerçekleştirildiği, eylemsel ve sunumsal bir mekân-pratiktir.

Kaynakça

Adams, Rachel and Savran, David. "Introduction" to *The Masculinity Studies Reader.*

ed. Rachel, Adams and David, Savran. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.

Almeida, Miguel de. (1996), *The Hegemonic Male: Masculinity in a Portuguese Town.* Providence, IR: Berghahn Books.

Beely, Brian W. (1970), "The Turkish Coffeehouse as a Social Institution", *Geographical Review,* V. 60, N. 4, pp. 475-493.

Bourdieu, Pierre. (1977), *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brandes, Stanley. (1987), "Sex Roles and Anthropological Research in Rural Andalusia", *In Women's Studies.* Great Britain: Gordon and Breach, Science Publishers.

Brettel, Caroline & Sargent, Carolyn. (2001), "Introduction", to C.B. Brettell & C. F. Sargent (Eds.) *Gender in Cross-cultural Perspective.* New Jersey: Prentice Hall.

Buttler, Judith. (1993), "Bodies That Matter: on the discursive limits of 'sex'", New York: Routledge.

Calhoun, Craig. (1992), "Introduction" to C. Calhoun (Ed.) *Habermas and The Public Sphere.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Certeau, Michel de. (1 984), *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.

Ceviz, Nurettin. (2004), "The Introduction of Coffee to the Islamic World and its Assessment in the Arabic Literature", *EKEV Akademi Dergisi* V.18, pp. 343-356.

Chodorow, Nancy. (1989), *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Heaven: Yale University Press.

Connell, R. W. (1995), *Masculinities.* Berkeley, Los Angles: University of California Press.

— (2005), "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender and Society,* Vol. 19, pp. 829-859.

Conway-Long, Don. (1994), "Ethnographies and Masculinities", in H. Brod & M. Kaufman (Eds.) *Theorizing Masculinities.* Thousand Oaks: Sage Publications.

Cowan, Jane K. (1990), *Dance and Body Politic in Northern Greece.* New Jersey: Princeton University Press.

Cowan, Jane K. (1991), "Going Out For Coffee? Contesting the Grounds of Gendered Pleasures in Everyday Sociability", in P. Lozios & E. Papataxiarchis (Eds.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece.* New Jersey: Princeton University Press.

David, Jean-Claude. (1999), "Osmanlı Döneminde Halep'teki Kahvehaneler: Çarşı ve Mahalle Kahvehaneleri (Coffeehouses in Aleppo in Ottoman Period: Market and Neighborhood Coffeehouses)", in H. Desmet-Gregorie & F. Georgeon (Eds.) *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*. İstanbul: YKY.

Desmet-Gregorie, Helene. (1999), "Introduction" to H. Desmet-Gregorie & F. Georgeon (Eds.) *Dogu'da Kahve ve Kahvehaneler*. İstanbul: YKY.

Fraser, Nancy. (1992), "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", In N. Fraser & S. L. Bartky (Eds.) *Revaluing French feminism : Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Gilmore, David. (1990), *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, London: Yale University Press.

Göle, Nilüfer. (2001), *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Gutmann, Mathew C. (1997), "Trafficking Men: The Anthropology of Masculinity", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26, pp. 385-409.

Gutmann, Mathew. (1996), *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.

Hattox, Ralph. (1988), *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press.

Herdt, Gilbert. (1994), *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. Chicago: University of Chicago Press.

Herzfeld, Michael. (1988), *The Poetics of Manhood*. New Jersey: Princeton University Press.

Jackson, Peter. (1991), "The Cultural Politics of Masculinity", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 16, No. 2, pp. 199-213.

Kandiyoti, Deniz. (1994), "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies", in A. Cornwall & N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating Masculinity*. London: Routledge.

— (1997), "Gendering The Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity", in R. Kasaba & S. Bozdogan (Eds.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.

Kiesling, Scott F. (1997), "Power and Language of Men", in S. Johnson & U. Meinhof (Eds.), *Language and Masculinity*. Oxford: Blackwell.

— Scott, F. (2006), http://www.pitt.edu/~kiesling/skresearch.html.

Kimmel, Michael S. (1987), "Rethinking 'Masculinity': New Directions in Research", in M. Kimmel (Ed.), *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*. Newbury Park: Sage Publications.

Kırlı, Cengiz. (2000), "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol", *Toplum ve Bilim*, S. 83, ss. 58-79.

— (2004), "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", in A. Salvatore & D. F. Eickelman (Eds.) *Public Islam and the Common Good*. Leiden, Boston: Brill Academic Publishers.

Kömeçoğlu, Uğur. (2001), *Historical and Sociological Approach to Public Space: The Case of Islamic Coffee Houses*. Unpublished Ph.D. diss., Bogazici University, İstanbul.

Lamphere, Louis. (2001), "The Domestic Sphere of Women and The Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy", in C.B. Brettell & C. F. Sargent (Eds.) *Gender in Cross-cultural Perspective*. New Jersey: Prentice Hall.

Lefebvre, Henri. (1991), *Critique of Everyday Life*. London: Verso.

Massey, Doreen. (1994), *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Mead, Margaret. (1963), *Sex and temperament in Three Primitive Societies*. New York: W. Morrow.

Mills, Amy. (2007), "Gender and Mahalle (Neighborhood) Space in Istanbul", *Gender, Place and Culture*. 14:3, pp. 335-354.

Muğla Belediyesi. (2006), http://www.mugla.gov.tr/2/2300.asp.

Özkoçak, Selma Akyazıcı. (2007), "Coffeehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul", *Journal of Urban History*. V. 33 N. 6 pp. 965-986.

Pincus, Steve. (1995), "Coffee Politicians Does Create: Coffeehouses and Restoration Political Culture", *The Journal of Modern History,* V. 67, N. 4, pp. 807-834.

Sennett, Richard. (1978), *The Fall of Public Man*. London: Faber and Faber.

Simmel, Georg. (1949), "The Sociology of Sociability", *The American Journal of Sociology,* Vol. 55, No. 3, pp. 254-261.

Unruh, David. (1980), "The Nature of Social Worlds", *The Pacific Sociological Review,* Vol. 23, No. 3, pp. 271-296.

Wearing, Betsy. (1998), *Leisure and Feminist Theory*. Sage Publications: London.

West, Candace & Zimmerman, Don H. (1987), "Doing Gender", *Gender and Society,* Vol. 1, No. 2, pp. 125-151.

Yaşar, Ahmet. (2003), *The Coffeehouse in Early Modern Istanbul: Public Space, Sociability and Surveillance*. Unpublished M.A. diss., Bogazici University, İstanbul.

"BENİM ADIM BAYRAM, HERKES BU TEZGÂHA HAYRAN": KADIN - KENT İLİŞKİSİNDE SOSYETE PAZARI DURAĞI

ARZU YILMAZ*

'Sosyete pazarı' olarak adlandırılan alışveriş mekânları ile 1990'lı yılların başlarında tanıştık. Dünyaca ünlü hazır giyim markalarının taklitlerini tüketiciye görece ucuz fiyatlara sunan bu pazarların ilk örnekleri İstanbul, İzmir, Ankara gibi büyük kentlerin lüks semtlerinde (Etiler-İstanbul, Karşıyaka-İzmir, Ayrancı-Ankara) kuruldu. Ancak sayıları hızla artan ve diğer büyük kentlerde, hatta her kentin farklı semtlerinde, birbiri ardına açılan sosyete pazarları kısa sürede adeta bir alışveriş fenomeni haline geldi.

Bu fenomeni yaratan, hiç kuşkusuz, sosyete pazarlarının müşterilerinin neredeyse tamamına yakınını oluşturan kadınlardı. Evli, bekâr, ev kadını, çalışan, her sosyal gruptan kadınlar bu alışveriş mekânlarının yaygınlaşmasında en önemli etken oldular. Kadınların alışverişe düşkünlüğünü doğal, hatta bir zayıflık sayan toplumsal cinsiyet kodları bu durumun sorgulanmasını gereksiz kıldı. Nihayetinde kadınlar hem daha lüks, hem de daha ucuz alışveriş yapmanın yeni bir yolunu bulmuşlardı; sosyete pazarlarına gösterilen yoğun talebin altında kadınlara özgü tutumun yanında giderek düşen satın alma gücüne bağlı ekonomik nedenler yatmaktaydı.

Ancak bu durum, feminist perspektife dayalı bir bakış açısıyla, "kadın ve kent ilişkisi" sorunsalı üzerinden okunduğunda çok farklı bir tablo ortaya çıkıyor. Ayrancı-Ankara Sosyete Pazarı örneği çer-

(*) AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi, doktora öğrencisi.

çevesinde yaptığım araştırma, kadınların aslında alışveriş yoluyla kamusal alandan dışlanmışlıklarına karşı bir direnme pratiği geliştirdiklerini gösteriyor. Diğer bir deyişle, kadınlar için alışveriş kent hayatına dahil olma imkânı veren bir sosyalleşme biçimi.

Şubat 2007'de Ayrancı Sosyete Pazarı'na alışverişe gelen kırk kadınla ve satıcılarla bire bir yaptığım görüşmeler ve üç hafta üst üste sürdürdüğüm gözlemler süresince akılda tuttuğum sorular şunlardı: Kentli kadın için alışveriş ne anlam taşır? Alışveriş kadınlar için bir boş zamanı değerlendirme ya da eğlenme biçimi midir? Kadınlar alışveriş sırasında nasıl iletişim kurarlar? Bu iletişim biçiminin kadınların sosyal ihtiyaçlarına işaret eden tarafları var mıdır? Ve nihayetinde kadınların alışveriş mekânları üzerinden kentle kurdukları ilişkinin sınırları nedir? Bu sorular çerçevesinde araştırmamda kent yaşamında sosyete pazarlarının yerine odaklanarak kadınların pazara gitmek yoluyla kent yaşamına nasıl eklemlendiklerini ve mahalle pazarı kültürünün kadınların hayatında oynadığı rolü incelemeye çalıştım.

Bohçacı Geldi Hanım!..

Ağırlıklı olarak tekstil ürünlerinin satıldığı sosyete pazarlarının, bu yönüyle, yalnızca sebze-meyve ve bazı mutfak araç-gereçlerinin satıldığı semt pazarlarından ayrıldığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda, kadınlar için sosyete pazarlarından alışveriş gerekli / zorunlu bir rutin değil, dönemsel ihtiyaçlara bağlı, Ayrancı Sosyete Pazarı örneğinde tespit ettiğim biçimiyle de, çoğu zaman isteğe bağlı bir faaliyettir. Ancak araştırmada özellikle pazarın kurulduğu mahallede oturan ve/veya çalışan kadınların hemen her hafta alışverişe geldiğini, hiçbir şey almasa bile kendi deyimleriyle, "bir yarım saat uğradıkları"nı gördüm. Sosyete pazarlarına gösterilen bu yoğun ilgi göz önüne alındığında bu isteğin oluşmasında etken koşulların analizi önem kazanıyor.

Bu noktada dikkati ilk çeken, sosyete pazarlarının mekânsal konumlandırılışı. Sosyete pazarları kentlerin merkezinde değil, mahallelerinde kurulmaktadır. Satışa sunulan ürünlerin doğrudan kadın-

ları hedef aldığı düşünülecek olursa, bu mekânsal tercihin tesadüfî olmadığı açık. Bir bakıma, hâlâ küçük kasaba ve kentlerde yaygın olan ve "bohçacı" diye tabir edilen, mahalleye ya da evin kapısına kadar gelip kadınların alışveriş ihtiyaçlarını giderdiği alışveriş biçimi kent ölçeğinde yeniden örgütleniyor denebilir.

Mekânın ideolojik ve politik süreçlerden ayrıştırılamayan "toplumsal bir ürün" olduğu önermesi bu durumun kadınlar ve kent arasındaki sorunlu ilişkinin bir sonucu olduğu iddiasında bulunmamızı mümkün kılıyor (Alkan, 2005: 35). Çünkü kentlerde mahalle-merkez arasında bölünen yaşam pratiğinde, kadınların merkez'in değil, mahalle'nin sakinleri olarak kabul edildiği biliniyor. Mahalle bir bakıma ev'in bir uzantısıdır. Dolayısıyla kadının mahalledeki görünürlüğü / faaliyetleri doğal ve meşru sayılabilir. Ancak *merkez*, hiyerarşik kentsel örgütlenme modelinin tepesinde yer alır ve *iktidar*'ın kurulduğu alandır. Bu yönüyle erille özdeşleşen kamusala kadınların girişi toplumsal onay arayan gerekçelere ve biçimlere bağlıdır.

Arzu Çur (2005: 126), kent mekânının eşitsiz bölüşümü konusunda kadınlar ve erkekler için farklılığın toplumsal olarak nasıl kurulduğunu şu şekilde ortaya koyar:

> Bir erkek için doğal olan dışarı çıkmak –ne oturuyorsun öyle karı gibi evde?– bir kadın için doğal değil, özel ve emin olun çok heyecanlı bir eylemdir. Erkeğin 'Hanım ben biraz dışarı çıkıyorum' deyip ceketini kaptığı gibi sokağa fırlaması alışıldık, hatta belki de evin kadını tarafından da memnuniyetle karşılanan –aman çıksın da biraz başımı dinleyeyim– bir durumken, kadının dışarı çıkması bir dizi kuralla bütünleşiktir.

Çur'un vurguladığı gibi kadınların da içselleştirdiği bu tahakküm ortamında alışveriş, "dışarı çıkma faaliyeti"nin en yoğun ve yaygın deneyimlenen biçimi. Kadınların alışveriş nedeniyle kamusal alanda görünürlükleri toplumsal anlamda hazır bir onaya dayanıyor. Diğer yandan bu durum yalnızca kasabalarda ya da küçük kentlerde değil, büyük kentlerde de gözleniyor. Nitekim Ayşe Durakbaşa ve Dilek Cindoğlu, Batılı işbölümünü benimseyen modern orta sınıfların da

alışverişi bir ev işi olarak ve bu nedenle de kadınların görevi olarak gördüğünü vurguluyor (Durakbaşa ve Cindoğlu, 2005: 90).

Durakbaşa ve Cindoğlu'nun yaptığı araştırmada ortaya çıkan bir başka sonuç, kadınlarırn kentle sorunlu ilişkisinin bir başka yönüne işaret ediyor. Alışveriş merkezleri üzerinden yapılan analizde bu mekânların "güvenli ve meşru" alanlar olmasının önemine dikkat çekiliyor (Durakbaşa ve Cindoğlu, 2005: 92). Alışveriş merkezleri her ne kadar kent merkezlerinde konumlandırılmış olsalar da, bu merkezlerin özellikle kadınlar için taşıdığı varsayılan olası tehlikelerden / tehditlerden uzak, "steril" bir ortam yaratabildikleri ölçüde ilgi gördüklerinin altı çiziliyor.

Belkıs Ayhan Tarhan (2006: 107-149) da alışveriş meselesine odaklandığı araştırmasında, özellikle kadınlar ve çocuklar için, "güvenlikleştirilmiş" alanlar yaratmanın yeni kurulan mahallelerin ayırt edici özelliği olduğunu söylüyor. Hiç kuşkusuz, sosyete pazarlarının, mahalle sınırları içinde konumlandırılması bu anlamdaki kaygıları ötelemektedir. Aslında kısa sürede "fenomen" haline gelmelerinin en önemli nedeni de burada yatıyor denilebilir. Böylelikle, kadınlar görece güvenli hale gelmiş "doğal" mekânlarında, kentin diğer alanlarında maruz kalmaları muhtemel tehlike / tehditlerden uzak bu pazarlarda alışveriş yapmayı tercih etmektedir.

Peki kadınlar alışverişin yaşamları üzerindeki etkisinin ne kadar farkında? Kadınların alışveriş ile ilişkisini yalnızca bu mekânsal şartlanmışlıklar üzerinden tanımlamak yeterli mi? Ayrancı Sosyete Pazarı'nda yaptığım araştırmanın beslendiği bir başka analiz çerçevesi de alışverişi insanın kendisiyle ve çevresiyle kurduğu bir iletişim biçimi olarak gören psikolojik yaklaşımlar. Bu perspektife göre alışverişin sağladığı pozitif ruh halinin yalnızca bir şeyler satın almakla ilgili olmadığı, daha çok paylaşılan mekân ve iletişimin etkisiyle geliştiği. Her ne kadar yaptığım araştırmanın niyeti psikolojik bir çözümleme olmasa da, söz konusu analizlerde, bu durumun kadınlar için çok daha önemli olduğunun altının çizilmesi dikkat çekici. Ayrancı Sosyete Pazarı'nda da gözlemlediğim gibi, kadınlar alışveriş yaparken kendisi ve çevresiyle erkeklerden çok daha fazla ilişki içine giriyor.

Kadınlar alışveriş yaparak bir bakıma kendilerini ödüllendiriyor. Hatta alışveriş yoluyla kadınların değerli görülme ya da sayılma ihtiyaçlarının karşılandığını varsayan pazarlama stratejistleri, satıcılara, "satacakları şeyden çok, kadın müşterilerinin değerli olduğu" bilinciyle hareket etmeleri tavsiyesinde bulunuyor. Öyle anlaşılıyor ki, Ayrancı Sosyete Pazarı'ndaki satıcılar da bu tavsiyeleri adeta bir kuralmışçasına benimsiyor. Aşağıda ayrıntılarıyla yer vereceğim gibi, satılan ürünlerden bağımsız, cinsiyetçi anlamları ağır basan çağrılar kadınlara özel nitelikler taşıyor.

Hiç kuşkusuz tüketim toplumunun şartlandırdığı isteklerin ne kadar içselleştirildiği de önemli bir nokta. Her şeyden önce alışverişin biçimi bir sosyal statü göstergesi olarak kabul ediliyor. Kadınların giyim-kuşamı, ziynet eşyası, evinin zenginliği ve düzeni doğrudan kocasının toplumdaki statüsünü gösteriyor. Kadınlar ise alışveriş yoluyla bir anlamda bu sosyal statünün dolaylı öznesi olma imkânına kavuşuyor. Bir başka deyişle, özel ve sosyal yaşamlarında uzağında tutuldukları *iktidar* alanında, kadınlar, alışveriş yoluyla etkinlik kazanma imkânı buluyor.

Deneyimlenen yalnızca *iktidar* değil, aynı zamanda *özgürlük* de. Örneğin, kentlerde gelir getirici işlerde çalışan kadın nüfusunun giderek artmasına bağlı olarak ortaya çıkan "kadın tüketici" grubu için alışverişin nasıl bir özgürleşme pratiği sağladığı şu şekilde anlatılıyor:

> Kadın, her şeyden önce özgürleştiği için sever alışveriş etmesini... Tüketici kadın, özgür kadın... kentlerde kadınların hayatları çok değişmiş gibi görünse de, kadınlar alışveriş etmekten vazgeçmiyorlar. Alışveriş hâlâ kadınsı ve kadına özgü. Alışveriş kadın için hâlâ sosyal bir aktivite. Kadınlar arkadaşlarıyla alışverişe çıkmaya bayılıyorlar. Alışverişe arkadaşlarıyla çıkan kadınlara da satıcılar bayılıyor. Çünkü yapılan araştırmalar kadınların arkadaşlarıyla birlikte olduğunda, kendi başına olduklarından daha çok alışveriş ettiğini gösteriyor. En önemli nedeni, fikir alışverişi yaparak geçirilen zaman. Zaten alışverişin sırrı da, alışverişte geçirilen zaman. Ne kadar çok alışveriş o kadar özgür zaman. (Özer, 2002)

Yukarıda kadınların kamusal alandan dışlanmışlıklarına karşı alışveriş üzerinden bir direnme pratiği geliştirdiklerini söylerken çalışan ya da çalışmayan kadınlar gibi bir ayrım yapmadığımı hatırlatmak isterim. Nitekim araştırma alanım Ayrancı Sosyete Pazarı da bu ayrımın anlamsızlığını gösterir nitelikte. Kadınların kamusal alanla ilişkisini yalnızca görünürlüğü çerçevesinde algılamak yanıltıcı sonuçlara vardırıyor. Çünkü bu ayrım kadınların görünürlüklerinin her koşulda belli kurallara bağlı olduğu gerçeğinin üstünü örtüyor. Çur'un da vurguladığı gibi kadınların kamusal alandaki yeri tahakküm içeren bir dizi kurala bağlı. Bu kurallar kadınları ekonomik, sosyal ya da psikolojik bir yoksunluğa sürüklüyor. Kadını bir tüketim nesnesi olarak gören / gösteren ve pazarlamanın hem aracı ve hem de hedefi olarak kurgulayan reklamlarsa meselenin bir başka boyutu. Kısaca kadının aile, kent ya da daha geniş bir çevreyle ilişkilerini belirleyen ve pekiştiren parametrelerin, var olan eşitsizliği yeniden üretmeye dönük bir şekilde işbirliği içinde hareket ettiği ortada. Bu noktada alışveriş bir bakıma hem kadınlara oynatılan, hem de kadınların oynamaktan birçok anlamda çıkar sağladığı bir rol. Ayrancı Sosyete Pazarı da bu ekonomik, siyasal ve sosyal kurgunun sahnelenme imkânı bulduğu ve kadınların başrol oyuncusu olduğu bir sahne.

Alışveriş Bahane, Özgürlük Şahane!

Ayrancı, Ankara'nın gelir düzeyi en yüksek ailelerinin oturduğu Çankaya ilçesi sınırları içinde bir mahalle. Mahalle sakinleri daha çok orta sınıf ailelerden oluşuyor ve Ankara'nın birçok mahallesinden farklı olarak içinde kent kültürünün dışına itilmiş gecekondu nüfusunu neredeyse hiç barındırmıyor. Ayrancı'nın bir başka özelliği ise kentin merkezine oldukça yakın oluşu. Hızlı kentleşme sürecinde şehir merkezlerine yakın bölgelerin giderek mahalle olma özelliğini yitirmesine karşın, Ayrancı hâlâ bu niteliğini koruyor.

İlk örnekleri İstanbul'da 1990'lı yılların başında görülen sosyete pazarlarının Ankara'da ilk olarak Ayrancı'da kurulması şüphesiz tesadüf değil. Nitekim, Ayrancı'nın İstanbul'da ilk sosyete pazarına

evsahipliği yapan Etiler semtiyle birçok benzer yanı var. Her ikisi de alım gücü yüksek insanların yaşadığı, kent merkezine yakın ve aynı zamanda mahalle olma özelliğini koruyan semtler. Bu tablonun ilk akla getirdiği sorular şunlar: Alım gücü yüksek grubun, sıfatı "sosyete" de olsa pazarda işi ne? Kaldı ki, kent merkezine bu kadar yakın ve farklı alternatiflere rahatça ulaşma imkânı varken tercihini neden pazardan yana yapıyor?

Bu soruları, söz konusu alışveriş olduğunda, yalnızca bu benzerliklerden yola çıkarak yanıtlamak tabii mümkün değil. Türkiye'de özellikle 1980 sonrasında serbest piyasa ekonomisi uygulamalarına daha engelsizce geçilmesiyle birlikte kadın ya da erkek tüketicilerin eğilimlerini doğrudan belirleyen birçok yeni parametre var. Bu parametrelerin kentlerin yeniden kurgulanmasındaki etkileri de bir başka önemli konu. Ancak bu pazarların her seferinde mahalle olma özelliğini koruyan semtlere kurulması, değişen birçok parametreye rağmen, alışverişte asıl hedef kitlenin kadınlar olduğu ve bu kitleye ulaşmanın en kestirme yolunun da hâlâ mahalleler olduğu gerçeğinin değişmediğini gösteriyor. Diğer yandan, pazarların kurulduğu günlerin hafta içi günlere denk gelmesi bir başka dikkat çekici özellik. Çalışan ya da ev kadını, eğer hedef kitle kadınlar ise her türlü kurgunun mekânı, tartışmasız, mahalleler. Sosyete pazarları da bir bakıma "müşterinin ayağına hizmet" prensibinin bir ürünü; kentin merkezinden uzaklaşan / uzaklaştırılan kadınlara ulaşmanın yeni bir biçimi.

Bu araştırmada her ne kadar niceliksel bir yöntem olarak ankete başvurmuş olsam da asıl verileri kişisel diyaloglara ve gözlemlerime dayanarak topladığımı vurgulamak durumundayım. Bu noktada, hem bir kadın hem de aynı pazarın zaman zaman müşterisi olarak, araştırma nesnemle arama bir mesafe koymakta güçlük çektiğimi itiraf etmeliyim. Ancak bu farkındalık ile hareket etmiş olmamın değerli sayılmasını umuyorum. Öte yandan bu öznel koşulların, araştırmanın sınırlılığı içinde elde edilmesi güç verilere ulaşmada bilakis kolaylık sağladığını da vurgulamak isterim. Anket, daha çok, görüşme imkânı bulduğum kırk kadın üzerinden sosyo-ekonomik düzeye ilişkin bir genelleme yapma imkânı verdi: yaş ortalaması,

eğitim durumu, medeni durumu, mesleği, oturduğu semt, gelir seviyesi gibi. Ankette yer alan on sorunun ancak son dördü kadınların doğrudan neden ve nasıl alışveriş yaptıklarına ilişkindi.

Ankete yanıt veren kadınların yaş ortalaması 40 olup, 29'u kendini evli, 6'sı bekâr, 5'i de dul olarak tanıttı. Aylık hane geliri en düşük 750 TL, en yüksek 1500 TL olarak ifade edildi. Bu kadınlardan 19'u ev kadını, 14'ü çalışan, 7'si de emekli idi.[1] Ancak ev kadını ve emekli olanları bu araştırmada aynı kategori içinde değerlendirmek mümkün görünüyor. Çünkü bu iki grubun, sorulara verdikleri benzer yanıtlarda da izi sürülebileceği gibi, gündelik rutinleri birbirleriyle neredeyse aynı seyrediyor. Örneğin hemen hepsi haftada ortalama 2-3 gün dışarı çıktıklarını söylüyor. Çoğunun dışarı çıkma nedeni de aynı: alışveriş. Bu arada kadınların yalnızca yüzde 20'si yaptıkları alışverişin kendi ihtiyaçları için olduğunu söyledi. Ancak buna rağmen alışveriş bir yük mü yoksa zevk mi sorusuna herkesin verdiği yanıt aynı oldu: "Kesinlikle bir zevk."

Açıkcası, kadınların yaptığı alışverişin yalnızca yüzde 20'sinin kendileri için olduğunu görmek benim için çok şaşırtıcı oldu. Kendimi "Nasıl olur?" diye sorarken yakaladım. O an fark ettim ki, aslında ben de "kadınlar alışverişi sever" önyargısına fena halde kapılmışım. Kim bilir, fark etmediğim daha neler var?.. Ama, şimdilik, en azından, bu konuda şu soruların aklıma gelmesinden mutluluk du-

1) Ayrancı Sosyete Pazarı'nın şehir merkezine oldukça yakın olduğunu yukarıda belirtmiştim. Dolayısıyla şehir merkezinde bulunan ve özellikle kamu kurumlarında çalışan kadınların bu pazara kısa öğle yemeği aralarında gelmeleri oldukça sık rastlanan bir durum. Aslında çalışan kadın sayısının daha yüksek çıkması muhtemeldi. Ancak çalışan kadınların büyük bir çoğunluğu zaman darlığını mazeret göstererek sorularıma yanıt vermekten kaçındılar. (Ev kadınlarından anket sorularını yanıtlamaktan kaçınanların nedeni de çocuklarını komşularına ya da arkadaşlarına emanet etmeleri dolayısıyla zamanlarının çok dar olmasıydı.) Bu araştırma çerçevesinde değerlendirme imkânı bulamamış olsam da, daha sonra çalışan kadınların neden iş yerlerinin hemen yanı başında olan alışveriş mekânları yerine –öğle yemeğini bir simit ya da tostla geçiştirme pahasına– pazara gelmeyi tercih ettiklerini sorduğumda sırasıyla: ucuzluk, çeşitlilik, rahatlık ve eğlence olduğunu öğrendim.

yuyorum: kadınlar alışverişi sever sevmesine de acaba niye sever? Üstelik kendisi için yapmadığı hallerde bile "kesinlikle zevk" diyecek kadar sevmesinin nedeni nedir? Bu soruların yanıtları Ayrancı Sosyete Pazarı'nda satıcılarla yaptığım ucu açık görüşmelerde yatıyor. Örneğin bir satıcı şöyle söylüyor: "*Kadın müşteriler espiriden çok hoşlanıyor. Satmak için önce eğlendirmemiz gerekiyor. Müşteri önce stresini atacak ki, keyfi yerine gelsin, alışveriş yapsın.*"

Sanıyorum alışverişi "zevkli" yapan yanı da burası. Satıcıların bu ve benzeri yöndeki yorumlarına sık sık rastlamak mümkün. Satıcılar kadınların çok uzun pazarlık etmesinden şikâyet ediyor. Ancak bu uzun pazarlıklar bazen de derin sohbetlere dönüşüyor. Pazarın müşterilerinin çoğu devamlı müşteri olduğundan satıcılar ve kadınlar arasında arkadaşlık ilişkileri gelişiyor. Başka alışveriş merkezlerinde mümkün değilken, burada bir malın iadesi ya da bir-iki hafta sonra da olsa yenisiyle değiştirilmesi hiç sorun olmuyor. Satıcılar ve kadınlar birbirlerinin sırlarına, dertlerine ortak oluyor. Neden sosyete pazarı diye dönüp satıcılara sorduğumuzda aldığımız yanıt genelde aynı: "*Hem ucuz, hem yakın... Eee evde oturup sıkılacağına hem biraz hava alıyor, hem de alışveriş yapıp rahatlıyor.*"

Öyle görünüyor ki kadınlar gerçekten de bu pazarda rahatlıyorlar. Nitekim, "Boş zamanlarınızı nerede geçiriyorsunuz?" sorusuna 40 kadından yalnızca 12'si "şehir merkezinde" yanıtını veriyor. Bu yanıtı pekiştirircesine, "Şehrin en rahat ettiğiniz mekânı?" sorusuna ise 23 kadından "mahalle" yanıtı geliyor. Bu soruya 11 kadın "şehir merkezi" derken, 3 kadın "hiçbir yer", 2 kadın "sendika lokali", 1 kadın da "mahalle parkı" diyor.

Aslında diğer sorulara verilen yanıtlar da kentin kadınlara sunduğu imkânların sınırları / sınırlılığına ilişkin tabloyu daha da netleştiriyor. "Bugün buraya gelmeseydiniz nerede olacaktınız?" sorusuna 28 kadın "evde", 5 kadın "komşuda", 7 kadın da "işte" ya da "şehir merkezinde" yanıtını verdi. "Eğlenmek için ne yaparsınız?" sorusuna 19 kişi "evde arkadaşlarımla toplanırım, çocuklarımla oynarım, televizyon seyrederim" gibi yanıtlar verirken, 11 kişi sinema, tiyatro gibi gösterileri izlediğini, beş kişi alışveriş yaptığını, iki kişi internete girdiğini, iki kişi ise hiçbir şey yapmadığını söyledi.

Özellikle son soruya kadınların yanıt vermekte güçlük çekmesi dikkat çekiciydi. Çoğu soru sorulduğunda bir şaşkınlık ifadesi gösterdi. Uzun süre düşündü ve birtakım yönlendirmeler ertesinde bir karşılık verebildi. Ankete yanıt veren kadınların çoğunluğunu ev kadınlarının oluşturduğu düşünülürse, bu kadınlar için eğlenme fiilinin ancak ev mekânı dahilinde tasavvur edilebilecek bir eylem biçimi olduğu anlaşılıyordu. Alışverişin kadınlar için cazibesinin nedeni de büyük ölçüde burada yatıyor görünüyor.

Kadın'ın İktidar'la Flörtü: Alışveriş

Ayrancı Pazarı'nın en dikkat çekici özelliği, mekânın adeta bir panayır alanını andıran canlılığı. Araştırmayı yaptığım dönemdeki sert kış koşullarına rağmen bu mekâna akın eden herkesin gönüllü olduğu çok açıktı. Canlılığı sağlayan sadece kalabalık değildi kuşkusuz. Özellikle satıcıların tezgâhlarına ilgi yaratmak için başvurduğu yöntemler oldukça dikkat çekiciydi. Birkaç örnek ne demek istediğimi daha iyi anlatır sanıyorum:

* Önce vatan, sonra bayan...
* Mankenlere modellere, ben güzelim diyenlere...
* Bayanlardan ilham aldık, bayanlar için yarattık...
* Benim adım Bayram, herkes bu tezgâha hayran...
* Kız Feride, niye duruyorsun geride?..
* Fatoş, fiyatlar çok hoş...
* Benim adım Kâzım, bu hafta çok para lazım...
* Kuşum Aydın da buradan aldı...
* Fatih de buradan aldı... Hangi Fatih? Fatih Ürek...

Satıcıların adeta birbiriyle yarışırcasına avaz avaz dillendirdikleri ve kadınların çoğu zaman tebessümle koşa koşa yöneldikleri bu "reklam sloganları" bize neyi anlatıyor? Bu sorunun cevabını verebilmek için değindiğimiz sloganların hepsi ayrı ayrı ve uzun uzun incelenmeye değer görünüyor. Çünkü her biri cinsiyetçi toplumsal yapının ayrı bir cephesinden yansıyor ve bize, yaşadığımız mekâna ayna tutuyor.

Benim en çok dikkatimi çeken "Önce vatan, sonra bayan" oldu. Bunu söyleyen satıcının kadın müşterilerini onore etme niyeti taşıdığından; satış ve pazarlama uzmanlarının, "malınızdan önce müşterinizin değerli olduğunu hissettirin" öğüdünü tuttuğundan eminim. Ancak bu "iyi" niyetli davranışın, toplumsal cinsiyet kodlarının değerler hiyerarşisinde vatan'la kadın'a eş muamele yapılmasını olanaklı kılan arka planı okumaya çalışmadan da geçemedim. Bu bağlamda, satıcının "Önce vatan, sonra bayan" gibi bir sıralama yapması aslında basitçe bir ölçek sorunuydu.[2] Bu örneğin daha açıklayıcı bir analizine ihtiyaç duyulacak olursa, Cynthia Enloe'nun söylediklerini hatırlamak gerekiyor: "*Milliyetçiliği anlamak için siyaset meydanına veya meclis kürsüsüne bakmak yeterli değildir, mutfağa ve yatak odasına bakmak da bir o kadar önemlidir.*" (Enloe, 2004: 208)

Bana göre, pazar alanı, mutfak ve yatak odalarının duvarlarının adeta saydamlaştığı bir mekân. Erkeğin sevdiği yemeğe göre seçilen sebzeler, heyecanlandığı renge göre iç çamaşırları... Üstelik bu iç çamaşırları başka bir erkeğin, satıcının bedeninde prova ediliyor. Kırmızı dantel don kafasında, sutyen göğsünde, Bayram kadın müşterilerini şöyle çağırıyor: "Benim adım Bayram, herkes bu tezgâha hayran!" "Bayram", kadınların hayal gücünü çalıştırmasına yardımcı olmak için elinden geleni yapıyor; hayran olunacak bir görüntüye kavuşma ihtimallerini hatırlatıyor. Ama bu arada adeta cinsiyetsiz bir kimliğe bürüyor: ne erkek, ne kadın / ya da hem erkek hem kadın, belki ikisinin de parodisi. Belli ki bu "cinsiyetler-arası" kimlik, alış-

2) Vatan'ı devlet'in mülkü olmaktan ibaret sayan milliyetçi ideoloji, o mülk üzerinde devlet'in tasarrufunu nasıl sorgulanamaz kabul ediyorsa, bu keyfi durumu meşrulaştıracak yandaşlar bulma adına da bir anlamda iktidar ortaklarına, erkeklere, kendi keyfi tasarruflarını sorgusuz sürdürebilecekleri "rüşvetler" dağıtır. Vatan devlet'in, kadınlar erkeklerin mülküdür. Siyasal ve sosyal iktidarın adil bölüşümü! Zaten vatan dediğin bir milleti doğuran topraktır. Devlet bu toprak üzerinde bir milletin tohumlarını diri tuttuğu oranda devlet'tir. Kadın da tıpkı vatan gibi "tohum ekilen" bir toprak gibidir. Kadının bedenine tohum eken erkek de, değeri bu tohumları taşımaktan ibaret olan bu bedeni kontrol edebildiği oranda erkek'tir.

verişi kolaylaştırıyor. Bir başka köşeden, "Kuşum Aydın da burdan aldı", "Fatih Ürek de buradan aldı" nidaları duyuluyor. Bu isimlerin tercih edilmesinin hiç kuşkusuz bir nedeni olmalı diye düşünüyor insan. Açıkça görülüyor ki ortada alışverişi yapılan sadece sutyen, etek, paspas değil, başka şeyler de var. Satıcının beklentisi ürününe dikkat çekmek, alıcının ise ihtiyaçlarına karşılık bulmak. İşte o noktada ihtiyacın ne olduğunu anlamak zor. Çünkü satışı mümkün kılan her zaman o ürünün gerekliliği değil, hatta çoğu zaman ürünün fiyatı, kalitesi ile hiç ilgisi yok. Asıl ihtiyaç, pazarda hâkim olan kanaate bakılırsa, iletişim! "Kız Feride, niye duruyorsun geride?" derken de satıcılar bu ihtiyacın fena halde farkında: biraz yanaş, nasıl olsa bir alışveriş'imiz olur, der gibiler.

"Mankenlere modellere, ben güzelim diyenlere..." ya da "Bayanlardan ilham aldık, bayanlar için yarattık..." sloganları ise bir başka ihtiyaca karşılık geliyor. Ne de olsa zamanımızın rol modelleri mankenler değil mi? Bir kadının daha genç ve güzel görünmesinden daha önemli ne olabilir ki? Ayrancı Sosyete Pazarı'ndaki satıcılar bu soruların yanıtlarını çoktan çözmüş görünüyor. Kadınların kendilerini yalnızca değerli hissetmeleri yetmez, onlar aynı zamanda güzel de hissetmeliler.

Sonuçta, bu mekânda gerçekleşenin basitçe bir alışveriş ilişkisi olmadığını söylemek mümkün. Mekânsal konum, mekânda benimsenen iletişimin içeriği ve niteliği şaşırtıcı bir çıplaklıkla kadınların sorunlarının izdüşümlerini de taşıyor. Özellikle iç çamaşırı satan erkek satıcıların anlattıkları, çok ilginç ayrıntıları ortaya çıkarıyor. Bu satıcılar, örneğin, kadınların bedenleriyle ilgili mahremiyetin pazarda engel oluşturmadığını söylüyor:

> Mesela sutyeninin numarasını bir kadın bilmez mi? Biliyor... ama bana soruyor, bu bana olur mu diye? 'Sence ben kaç numara kullanmalıyım,' diyor. Deneyecek yer yok mu? 'Şöyle iyi bak bana sen anlarsın bu işten,' diyenler...

Bu sırada sohbete yan tezgâhın satıcısı dahil oluyor ve bu durumun yalnızca Ayrancı Sosyete Pazarı'na özgü olmadığını vurguluyor:

Açıkça bizimle flört eden çok müşterimiz var. Zararsız görüyorlar bizi. Tabii müşteri velinimetimiz, biz de açık etmiyoruz. Öylesine yani, lafla biliyor musun...

Evet kadınlar, satıcıları "zararsız" görüyor. Çünkü öncelikle, kendilerini mahalle ortamında güvende hissediyorlar. Üstelik satıcıların cinsiyetler-arasıymış gibi duran bir kimlikle iletişim kurmaları bu güvenli havayı pekiştiriyor. Aslında kulaklarda yankılanan sloganlar deyim yerindeyse sapına kadar cinsiyetçi ama kimse alınmıyor, tehdit olarak algılamıyor. Çünkü kadınların tanıdığı tek iktidar biçiminin dili bu, onun için yadırganmıyor. Kadınlar alışveriş sırasında uzağında kaldıkları iktidarı bir anlamda deneyimleme imkânı buluyor. Bunu da tanıdıkları, iktidarın en önemli aracı paraya hükmederek yapıyorlar. İktidarın aracının olduğu kadar dili de tanıdık, eril bir dil ama sorun değil. Çünkü zaman dar ve tüm olup bitenler geçici. Yalnızca dar bir alanda, dar bir zamanda kurgulanmış bir oyunun keyfini çıkarmaya fırsat var.

Sonuçta alışveriş deneyiminde kadınların içine düştüğü durum bir anlamda bir iktidar yanılsaması. Toplumsal yaşamda ekonomik, sosyal ve siyasal alışverişin nesnesi kadınlar, bakkalda, pazarda ya da alışveriş merkezinde özne olmanın tadını çıkarıyor. Bunu yaparken de tanıdığı tek iktidar biçimine öykünmekten geri durmuyor. Belki de mecbur kalıyor. Çünkü başka türlüsünü tanımıyor.

Ancak gözden kaçırılmaması gereken önemli bir ayrıntının altını çizmeli: Her ne kadar öykünülen iktidar biçimi eril bir nitelik taşısa da bu tabloda tanıdığımız erkek rolünü oynayan hiç kimse yok. Kadınlar iç çamaşırı bile söz konusu olsa ezilip büzülmeden hareket ederken, karşılarındaki erkek satıcılar dişileşiyor, kadınlığın parodisini yaparak bir anlamda alıcı kadınlarla kendini eşitliyor. Bu da alışverişin asıl amacı olan satış gerçekleşmese de bir iletişim kanalının açılmasını, ayaküstü de olsa bir anlık teması mümkün kılıyor.

Sonuç Yerine...

Bu araştırmaya başlamadan önce yanıtlarını merak ettiğimiz soruları şu şekilde sıralamıştık: Kentli kadın için alışveriş ne anlam

taşır? Alışveriş kadınlar için bir boş zamanı değerlendirme ya da eğlenme biçimi mi? Kadınlar alışveriş sırasında nasıl iletişim kurarlar? Bu iletişim biçiminin kadınların sosyal ihtiyaçlarına işaret eden tarafları var mıdır? Ve nihayetinde kadınların alışveriş mekânları üzerinden kentle kurdukları ilişkinin sınırları nedir?

Ayrancı Sosyete Pazarı'nda yaptığımız anket, açık uçlu görüşmeler ile yerinde gözlemler sonucunda ortaya çıkanlar gösteriyor ki; kadınlar için alışveriş ev dışına ya da başka bir ifadeyle kamusal mekâna çıkmak için en sık başvurulan nedenlerden biri. Çünkü eylemliliği ev içinde kurgulanan kadınların kamusal kentsel mekânla ilişkisi ancak bir neden bağlamında meşruiyet kazanıyor. Alışveriş, bu ev içi eylemliliğin ve varoluşun bir anlamda uzantısı olması itibariyle kuvvetli bir gerekçe.

Ancak böylesi kuvvetli bir gerekçe de olsa, kadınlar mahallelerinin sınırlarını kolay kolay aşamıyorlar. Mahallelerden kentin merkezine doğru giden yollarda, sanki yalnızca kadınların gördüğü bir GİRİLMEZ tabelası var: Güvenlik, ulaşım, zaman... herhangi bir sorun nedeniyle bu tabela kadınların karşısına dikiliyor. Kadınlar mahallelerine, merkez de kadınlara kapanıyor. Ayrancı Sosyete Pazarı ya da büyük alışveriş merkezleri tam da o kapanmanın sınırında duruyor. Kadınların evden dışarıya çıkmak için en sık başvurduğu nedenlerden olan alışveriş de mahalle sınırlarına hapsedildiği oranda kamusal alanla ya da kentin merkeziyle ilişki kurma nedeni olmaktan çıkıyor. Sonuçta kadınlar kent kültürünün yapılandırıldığı merkezden uzaklaşıyor; kentler yine yeniden eril kimlikleriyle örgütleniyor.

Bu bağlamda çalışan kadın ya da ev kadını ayrımını yapmak anlamsız. Çünkü çalışan kadınların kamusal alandaki görünürlükleri de mevcut tahakküm ve baskılama ilişkilerinden bağımsız değil. Kısacası, çalışan kadınlar kentsel kamusallıkta görünür ancak özgür değil. Dolayısıyla mahalleler bu kadınlar için de neredeyse tek "rahat" mekân. Sosyete pazarları ya da mahalle güvenliğinin yeniden inşa edildiği alışveriş merkezleri... tüm kadınlar için evleri dışında –ama asla uzağında değil– sosyalleşme imkânı buldukları neredeyse biricik mekânlar.

Bu yönüyle alışveriş, tüm bu sınırlılıklar içinde bir sosyal direnme pratiği olarak da karşımıza çıkıyor. Çünkü alışverişin asıl konusu kadınlann sosyal ihtiyaçlan: İletişim kurmak, eğlenmek, boş zamanlarını değerlendirmek. Ayrancı Sosyete Pazarı örneğinde gözlemlediğimiz biçimiyle pazar alanı öncelikle kadınların bu ihtiyaçlarını gideriyor: Satıcılarla alışverişin ötesine geçen dostluk ilişkileri kuruluyor; adeta stand-up gösterilerini andıran teatral performanslar sergileniyor; ancak bir kent panoramasında yakalanabilecek canlılık, hareket ve hız –evin ve mahallenin dinginliğine inat– pazar alanına ayak basan herkesin başını döndürüyor. Kısacası orada, o an, mekânın ve zamanın sınırlılıkları aşılıyor. Kadınlar kendilerini özgür ve güvende hissetttikleri o an ve mekânda yeni bir toplumsallık inşa ediyor; mevcut toplumsal cinsiyet kodlarından arınmış bir ilişki kurma çabasını deneyimliyorlar. Ne kadınlar pasif ve görünmez, ne de erkekler etkin ve baskılayıcı: Erkek satıcılar dişileşiyor, "önce vatan sonra kadın" diyen eril dil parodileştiriliyor... Kadınlar da aslında bunu satın alıyor ve bundan da tıpkı anket sorulanna yanıt verirken vurguladıkları gibi "...kesinlikle keyif" duyuyorlar.

Kaynakça

Alkan, Ayten. (2005), *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Çur, Arzu. (2005), "Kadınlar: Taşranın Yurtsuzları", *Taşraya Bakmak* içinde (der. Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

Durakbaşa, Ayşe ve Dilek, Cindoğlu. (2005), "Tezgahüstü Karşılaşmalar: Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimi", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde (der. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber), İstanbul: Metis Yayıncılık.

Enloe, Cynthia. (2004), "Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm", *Vatan Millet, Kadınlar* içinde (der. Ayşegül Altınay), İstanbul: İletişim Yayınları.

Özer, Yaprak. (2002), *Küreselleşme ve Yeni Ekonomi*, İstanbul: Hayat Yayınları.

Tarhan, Belkıs Ayhan. (2006), "Ankara, Kent ve Modernleşme", *Sanki Viran Ankara* içinde (der. Funda Şenol Cantek), İstanbul: İletişim Yayınları.

KENT İÇİ ULAŞIMIN CİNSİYETİ: ANKARA ÖRNEĞİ

ASLICAN KALFA*
BİLGE SEVİM AYTEKİN**
ZEYNEP ÖZGE DİNÇ***

Giriş

Kent içi ulaşımın niteliği, kadınların kentteki hareketliliğinin imkân ve sınırlılıklarını belirleyen en önemli etmenlerden biridir. Güvenlik, ulaşım araçlarının tasarımı, güzergâh ve zamanlama, fiyat tarifesi, bilgi ve yönlendirme gibi bileşenler kadınların kent içi ulaşım araçlarına erişimini etkileyen konuların başında gelir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerine bağlı olarak şekillenen ve hane içi işbölümünün yanı sıra işgücü piyasalarında da görünür olan cinsiyet rollerindeki ayrışma, öte yandan cinsiyetçi kültürel kod ve normlar, kadınların kent içi ulaşım gereksinmelerini erkeklerinkinden farklılaştırır. Ulaşım araçlarını erkeklerden farklı amaçlar ve mekânlar için, farklı zamanlarda kullanan kadınların ulaşımdan beklentileri de bu çerçevede şekillenir (Hamilton, Jenkins, Hodgson, Turner, 2005: iii-iv).

Kentsel mekâna kamusal ve özel alan ayrımı ile biçim veren ve kadınlara evde, emeğin yeniden üretimi için, erkeklere de kamusal

(*) Arş. Gör., AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı.
(**) Arş. Gör., AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Kent ve Çevre Bilimleri Anabilim Dalı.
(***) Şehir Plancısı, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Kent ve Çevre Bilimleri Anabilim Dalı YL Öğr.

alanda üretim için roller biçen kapitalist sermaye birikim sürecinde,

> ... toplu ulaşım da [ekonomik ve toplumsal olarak olanaklı] en alt düzeyde, yani en fazla *'rush hour'* (işe gidiş-dönüş saatleri) denilen sıkışık zamanlarda hizmet verir. Dolayısıyla, ... mekânsal hareketlilik, büyük kuruluşların programlarına göre düzenlenir. Ortak ulaşım programına bu bağımlılık ulaşım ağının dağılımı nedeniyle pekişmektedir ki bu da, kent-içi hareketliliği artırmaya çalışmaktan çok, işyerlerinin mekânsal dağılımının belirli sorunlarını çözme kapasitesine göre değerlendirilmektedir. (Castells, 1997: 46)

Böylece kent içi ulaşım sermayenin ve buna koşut olarak erkeklerin gereksinmelerine yanıt verecek şekilde planlanır. Cinsiyetçi örüntüler çerçevesinde oluşan bu 'cinsiyet körü' ulaşım organizasyonu, kadınların gereksinmelerini dışlayarak mekânı kullanımlarını kısıtlayan, onların ekonomik, sosyal, kültürel olanaklardan yararlanmalarını büyük oranda sınırlandıran ve böylece var olan toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üreten bir niteliğe sahiptir.

Bu araştırmada, kentsel yapılanmalar içerisinde ulaşım örüntüleri, toplumsal cinsiyet perspektifinden değerlendirilecektir. Daha sonra, toplumsal cinsiyete dayalı ulaşım örüntülerinin, Ankara'da nasıl bir şekil aldığı, yapılan alan araştırmasından elde edilen verilerle analiz edilecektir. Ankara örneğinin ortaya konması için yapılan alan araştırması, 12, 26 ve 29 Aralık 2006 tarihlerinde Ankara'da Ulus ve Kızılay bölgelerinde yaşları 18 ile 75 arasında değişen 28 kadınla ve de Ankara Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı olarak ulaşımla ilgili çalışan iki üst düzey yetkiliyle yapılan görüşmelerden oluşmaktadır.

Ulaşımın Evrimi

Ulaşım, "ürünü kişi veya eşyanın mekân ve zaman içinde yer değiştirmesi olan bir sistemler demeti"dir. Ulaşım sisteminin öğeleri; altyapı (yollar, duraklar, terminaller), taşıtlar (otomobil, dolmuş,

otobüs, hafif raylı sistem ve metro), hareket düzeni (enerji türü, sürücü-kumanda sistemi) ve işletme sisteminden (trafik denetimi, yönetim, örgütlenme, güvenlik) oluşur (Elker, 2002: 16, 18).

Ulaşımın tarihsel gelişim süreci; sanayileşme ile birlikte demiryolu, 19. yüzyıl sonuyla 20. yüzyılın başlarında metro, otobüs sistemleri ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de otomobil teknolojisinin yaygınlaşmasına sahne olmuştur. Bu süreçte, yolculuk hızının, birim zamanda alınabilecek mesafenin artması ile kentler mekânsal olarak büyümeye başlamış, otomobil kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte o zamana kadar korunan yoğun kent formundan daha uzun mesafelere yayılmış ve dağınık, daha az yoğun kent formuna geçilmiştir.

Türkiye kentlerinde, Batı'da yaşanan bu süreç bire bir yaşanmasa da yaya kentlerinden sonra demiryolları ile banliyölerin geliştiği, daha sonra otobüs kullanımına bağlı olarak yoğun bir kent formunun korunduğu bilinmektedir (Sutcliffe, 2006: 59). 1950'li yıllarla birlikte artan göç, gecekondulaşma ve yayılma ile Ankara'da ve diğer büyük kentlerde ulaşım sorunu kendini göstermeye başlamıştır. Bu sorunun çözümüne yönelik olarak, Ankara'da 1970'li yılların sonlarından itibaren toplu taşıma ve yayalara öncelik veren ulaşım politikaları uygulanmaya başlamıştır. Ancak bu dönem pek uzun sürmemiş, Ankara, otobüs yollarının giderek yok edildiği ve yaya yollarının yenilenmediği bir kent haline gelmiştir. 1990'lı yılların ikinci yarısında metro ve Ankaray'ın hizmete girmesi Ankara ulaşımında olumlu bir etki yaratsa da katlı kavşaklar, alt-üst geçitler, yeni yollar ve yol genişletmeleri öncelikli yatırım alanı haline gelmiş; ulaşım sorunlarını çözmede toplu taşım ve yaya öncelikli düzenlemeler bir kenara bırakılmıştır (Öncü, 2005: 23-34).

Ulaşım politikalarına yön veren bu iki temel yaklaşım, Ankara'da da iki dönemi birbirinden net bir şekilde ayırır. 1970'li yılların uygulamaları yaya odaklı bir niteliğe sahip olan 'çağdaş yaklaşımlar'ın etkisi altında gelişirken; 1990'lı yılların sonlarında, dünyadaki eğilimin tersine, Ankara'nın ulaşım politikaları taşıt odaklı 'geleneksel yaklaşımlar' ışığında şekillenmiştir (Elker, 2002: 37). Cinsiyet perspektifinden değerlendirildiğinde, geleneksel yakla-

şımların, sürücü belgesi sahiplik oranları erkeklere oranla daha düşük olan kadınların kenti kullanım olanaklarını kısıtladığı; çağdaş yaklaşımların ise kadınların kent içi hareketlilikleri açısından daha olumlu etkiler yaratacağı açıktır.

Kadınların Ulaşım Örüntüleri ve Gereksinmeleri

Gerek Batı ülkelerinde gerekse Türkiye'de kadınların kentleri kullanım özellikleri, kısıtlayan faktörler, ulaşım gereksinmeleri ve mekânsal hareketlilikleri kendi içinde farklılıklar barındırmakla birlikte benzerlikler de gösterir.

Kadınların kenti kullanım özellikleri toplumsal cinsiyet ilişkilerine paralel olarak yapılanan hane içi yükümlülükler, işgücü piyasasındaki konumları ve kültürel normlar tarafından belirlenir. Geleneksel hane yapısı, cinsiyete dayalı işbölümü çerçevesinde çocuk[1] ve yaşlı bakımı, akraba ziyaretleri, alışveriş, fatura yatırma gibi hane içi yükümlülüklerin kadınlar tarafından üstlenildiği bir görünüme sahiptir. Hane içindeki işbölümü ve işgücü piyasasında var olan eşitsizliklere bağlı olarak, kadınlara özgü olarak nitelenebilecek ulaşım örüntüleri mevcuttur. Konuyla ilgili uluslararası literatür ve araştırma bulguları bu örüntülerin genel niteliklerini zincirleme yolculuk, yaya olarak ulaşım ve daha kısa mesafeli yolculuklar olarak ortaya koymaktadır (Noble, 2005: 202).

Hane içi yükümlülüklerin kentsel kamusal mekânlardaki sürekliliği, zincirleme yolculuk[2] olarak ifade edilen, kadınların farklı etkinlikleri ardı ardına sıraladıkları, daha kısa mesafeli ve daha fazla duraklı bir yolculuk örüntüsünü ortaya çıkarır. Zincirleme yolculuk, kadınların kent içi ulaşım örüntülerinin önemli bir karakteristiği

---

1) 2001 tarihli ABD Ulaşım Araştırması'na göre, kadınların çocuklarıyla yaptıkları yolculuklar, erkeklere göre % 77 daha fazladır (McDonald, 2005: 68).

2) İki durak arasındaki mesafeye İngilizce literatürde "trip" –yani tek yönlü ve tek amaçlı yolculuk– denmektedir. Bu tek amaçlı ve tek yönlü yolculukların kadınlarda karakteristik olarak birbirine bağlanmasına ise *trip-chaining* denmektedir. Kavramın "zincirleme yolculuk" olarak çevrilmesi uygun görülmüştür.

olup kadınların işgücüne katılım oranlarının yükseldiği durumlarda bile giderek artmaktadır (McGuckin, Nakamoto; 2005: 49).[3] Avrupa ülkelerinde kadınların işgücü piyasalarında daha çok yarı zamanlı işlerde istihdam edilmeleri ya da hane içi yükümlülüklerden dolayı bu işleri tercih etmeleri de bu ülkelerde kadınların ulaşım örüntülerini erkeklerden farklılaştırır. Bu yüzden kadınlar evlerine daha yakın işlerde çalışma eğilimindedirler. Bu ise, kadınların daha kısa yolculuklar yapmasına da neden olur.

İkincisi; kadınlar daha çok yaya olarak yolculuk yapar ve toplu taşıma araçlarını "tercih" ederler. Her şeyden önce, cinsiyet eşitsizliklerine bağlı olarak, hane içinde gelir kaynaklarının eşitsiz dağılımı, bir başka deyişle, haneye giren gelirin ağırlıklı olarak erkeğin kontrolünde olması ve işgücü piyasasındaki ücret eşitsizlikleri kadınların ulaşım örüntülerini etkileyerek nispeten daha ucuz ulaşım biçimlerini ya da yaya olarak ulaşımı tercih etmelerine neden olur. Yaya olarak ulaşım kadınların ulaşım örüntülerinin son derece dikkat çeken bir özelliği olup kadınlar erkeklere nazaran yaya olarak toplamda daha uzun mesafeler katederler (Clifton; Livi, 2005: 79; Rosenbloom, 2006: 9). Kadınların özel araç ve ehliyet sahiplik

3) Uğrak yerleri kadınlardan farklı olmakla birlikte, erkekler de zincirleme yolculuklar yaparlar. Söz konusu uğrak yerleri, genellikle hane içi yükümlülükler dışında etkinliklerin gerçekleştiği yerler olup daha çok kişisel gereksinmeleri karşılamaya yöneliktir ve erkekler özellikle sabahları yaptıkları zincirleme yolculuklarda kadınlara oranla daha uzun mesafeler katederler. (Li; Guensler; Ogle: 2005: 19). Hane içi işbölümünün yapısından dolayı, çocuk bakımıyla ilgili yükümlülükler genellikle kadınlar tarafından üstlenilir. Böylelikle çocuk sahibi olmak erkekler için ek bir yük getirmez. Bkz: Taylor, B., D.; Mauch, M., "Gender, Race and Travel Behavior: An Analysis of Household-Serving Travel and Commuting in the San Francisco Bay Area," s. 374, http://www.fhwa.dot.gov/ohim/womens/chap20.pdf, (27.01.2008). Bu bağlamda çocuk sahibi olmanın erkeklerin ulaşım örüntülerini değiştirdiğini söylemek güç görünmektedir. Bu durumu destekleyen başka bir araştırmaya göre ise erkeklerin yüzde 52'si, kadınların yüzde 84'ü süpermarket alışverişi amaçlı yolculuk yapmakta, kadınların yüzde 23'ü, erkeklerin ise sadece yüzde 8'i çocuklarını okula bırakma amaçlı yolculuk etmektedirler (Department of Justice, Equality and Law Reform, 2001: 4).

oranlarının düşük olması da[4] onları yaya olarak ulaşıma ya da toplu taşıma araçlarına yönlendirmektedir. Özel araç ve ehliyet sahipliklerinin düşük olmasının sebepleri; gelir kaynaklarının erkeklerin denetiminde olması, kadınların hareketliliğini sınırlayan ve erkekleri aile reisi olarak kodlayan geleneksel cinsiyete dayalı ahlaki ve kültürel kalıpların varlığı, yine yerleşik kültürel yapılara bağlı olarak, kadınların teknolojiyle olan ilişkilerinin görece sınırlı bir düzeyde olmasıdır.

Kadınların özel araç ve ehliyet sahiplik oranının düşük olmasının yanı sıra, bu oranlara dair veriler kadınların erkeğe bağımlı olmadan araç kullanımlarını yansıtmaz. Bu noktada kadınların araç ve ehliyet sahipliklerinin niceliğinin değil niteliğinin önemli olduğuna dikkat edilmelidir. Ehliyeti ve / veya aracı olduğu halde araç kullanmayan veya eşi yanındayken kullanan kadınlar da mevcuttur. Ayrıca, kadınların yolculuk davranışlarının trafik sıkışıklığı karşısında erkeklere göre daha esnek olduğu ifade edilmekte ve kadınların erkeklere oranla otomobil kullanımını azaltmada daha "istekli" oldukları da belirtilmektedir (Mokhtarian, 1997; aktaran, Mohammadian, 2005: 41).[5]

Üçüncüsü; özellikle bir yandan uydu kentlerin, öte yandan kent çeperindeki enformel yerleşmelerin giderek yaygınlaşıp sabitlenmesinin bir sonucu olarak, kadınların uzun mesafelerde yolculukları çok seyrekleşmekte, ayrıca, kenti kullanımları da sınırlanmaktadır.

Bazı araştırmacılara göre, uydu kentlerde alışveriş, boş zaman etkinlikleri ya da okul, kreş, sağlık hizmetleri gibi gereksinmelerin bir araya toplanması, kadınların hayatlarını kolaylaştırmaktadır. Mackenzie (2002: 249-272), önceleri "kadınların mekânı olan oturma alanları ile erkeklerin mekânı olan iş alanları arasında bölünmüş kent"in ulaştığı en uç form olan uydu kentleşmenin, zaman içinde, ka-

4) İrlanda'da 1200 erişkin üzerinde yapılan bir araştırmaya göre kadınların yüzde 36'sı özel araç sahibiyken, bu oran erkeklerde yüzde 57'dir (Department of Justice, Equality and Law Reform, 2001: 3)

5) Nitekim Finlandiya'da yapılan bir araştırmada, kadınların ehliyet sahiplik oranlarının erkeklere göre daha düşük olmasının yanı sıra, daha az araç kullandıkları da saptanmıştır (Laapotti; 2005: 151).

dınların ev ve iş yaşamını birleştirme gereksinmelerine uygun olarak bir yandan da yeniden biçimlendiğini belirtmektedir. Türkiye'deyse böyle bir durumdan bahsetmek zor görünüyor. Ayrıca uydu kentlerin, bir yandan kadınların hayatlarını kolaylaştırsa da, yalıtılmış bir kadınlar bölgesi yaratarak ve kadınları kent merkezlerinden çekerek, daha geniş anlamda kentlerin kullanımlarını sınırladığı da açık.

Öte yandan, özellikle Batı'da boşanma oranlarında ve tek ebeveynli ailelerde görülen artış, kadınlarla erkeklerin ulaşım örüntülerinin yakınlaşması eğiliminin ortaya çıkmasına, ayrıca kadınların araç ve ehliyet sahipliklerinde bir artışa (Noble, 2005: 196)[6] sebep olmuştur. Bazı Batı ülkelerinde yapılan araştırmalarda elde edilen demografik veriler, bu benzerlikleri[7] gözler önüne sermiştir. Batı'da özellikle anne ve çocuk(lar)dan oluşan tek ebeveynli ailelerin yanı sıra baba ve çocuk(lar)dan oluşan tek ebeveynli ailelerin de artmasıyla hane içi yükümlülükleri paylaşacak ikinci bir aile üyesinin bulunmayışı, erkeklerin de kadınlarınkiyle benzer niteliklere sahip olan yolculuklar yapmaları sonucunu doğurmaktadır. Ülkemizde de boşanma oranları son yıllarda artmakla birlikte bu durum daha çok orta sınıf kadınlar arasında gözlenmekte ve baba ile çocuklardan oluşan tek ebeveynli ailelerin yaygınlaştığından bahsetmek zor göründüğünden, özellikle küçük çocuk sahibi kadınların çocuğun okula, parka, kursa götürülmesi ve dışarıdaki diğer gereksinmelerinin karşılanmasına yönelik sorumluluğu tek başına üstlenmeleri gerçeği varlığını sürdürmektedir.

*

Erkeklerle kadınlar arasındaki ulaşım örüntülerinin farklılıklarının yanı sıra kadınların kendi içlerindeki yaş, gelir düzeyi ve medeni

---

6) İngiltere'de yapılan bir araştırmaya göre kadınların ehliyet sahiplik oranlarında 1985-1986 ve 2002-2003 yılları arasında % 20'lik bir artış, otobüs kullanımlarında ise % 17'lik bir azalma meydana gelmiştir (Noble, 2005: 197-201).

7) ABD'de yapılan bir araştırmaya göre gelir, iş ve diğer ilgili değişkenlerin benzeştiği durumlarda 25-44 yaş arası kadın ve erkeklerin yolculuk sayıları benzeşmektedir (The Scottish Executive Central Research, 2000: 90).

durumlarına göre değişen ulaşım örüntülerini de incelemek çalışmanın niteliği itibariyle faydalı olacaktır:

- Kadınlar arasında gelir düzeyindeki farklılıklara göre araç ve ehliyet sahipliği değişir. Gelir düzeyi düşük olan kadınların ehliyet sahiplik oranı düşük olup, kadınların ehliyet sahibi olsalar bile haneye ait olan da dahil olmak üzere özel araca erişim olanakları daha sınırlıdır.[8] Böylece özel araç sahibi olan kadınlar ile olmayan kadınların zincirleme yolculuk biçimlerinin birbirinden farklı olduğu görülür. Özel araç sahibi olmayan kadınlar vasıta değiştirerek zincirleme yolculuk yaparlar. Gelir düzeyi düşük kadınlar toplu taşıma vasıtalarını daha fazla kullanma eğilimindedirler (Wach, 1997; aktaran, Mohammadian, 2005: 41). Ayrıca özel araca erişimi görece sınırlı olan kadınların güvenlik sorunlarıyla ilgili daha fazla şikâyette bulundukları saptanmıştır (The Scottish Executive Central Research, 2000: 53).
- Yaşlı kadınların genç kadınlara oranla araç ve ehliyet sahipliği daha düşüktür (Department of Justice, Equality and Law Reform).[9] Yolculuk amaçları alışveriş ve boş zaman etkinlikleri olan yaşlı kadınlar yaya olarak ya da otobüsle ulaşımı tercih ederler. (The Scottish Executive Central Reserach, 2000: 90). Ayrıca yaşlı kadınlar genç kadınlara göre daha az yolculuk yaparlar.[10]

---

8) İskoçya'da yapılan bir hanehalkı araştırmasına göre gelir düzeyi yüksek kesimlerin bulunduğu bölgelerde yaşayan kadınların yüzde 80'i ehliyet sahibiyken, devlet tarafından sübvanse edilen konutlarda yaşayan kadınların ancak yüzde 21'i ehliyet sahibidir (The Scottish Executive Central Research, 2000: 89).
9) İngiltere'de yapılan bir araştırmaya göre, 30-39 yaş grubundaki kadınların yüzde 74'ü ehliyet sahibiyken, bu oran 70 yaş üstü kadınlar için yüzde 22'dir (Hamilton et al, 2000; aktaran The Scottish Executive Central Research, 2000: 89-90).
10) İngiltere'de yapılan aynı araştırmaya göre 30-39 yaş arası kadınlar, 70 yaş üstü kadınların 2.2 katı yolculuk yapmaktadırlar.

- Kadınlar arasındaki ulaşım örüntüleri, çocuk sahibi olup olmamaya, sahip olunan çocuk sayısına ve çocukların yaşlarına bağlı olarak da farklılaşır. Yaş ve fiziksel duruma bağlı olarak, bakıma gereksinim duyan çocuklara sahip kadınlar, çocuklarıyla birlikte yolculuk yaparlar.
- İçinde yaşanılan sosyo-kültürel çevre de kadınların kenti kullanımlarını ve ulaşım örüntülerini biçimlendirir. Kadınların tek başına yolculuk yapmalarına izin verilmeyen kültürel bir çevre mekânsal hareketliliklerini sınırlandırır ve kadınlar kendilerine ancak komşu, eş, akraba gibi yakınlarının eşlik ettiği durumlarda ulaşım araçlarını kullanabilir, kent içinde hareketli olabilirler.

Kent-içi Ulaşımda Kadınların Yaşadıkları Sorunlar

Kent içi ulaşımda yaşanılan sorunlar elbette yalnızca kadınlarca tecrübe edilmez; bu sorunlar, kentte yaşayan herkesin hayatını sınırlandırıp zorlaştırır. Ne var ki, ilk bakışta cinsiyetler açısından yansız ya da eşit / aynı etkiye sahip görünen politika / hizmet düzenlemeleri, kadınlarla erkekler üzerinde, böyle bir niyet ya da öngörü bulunmadığı durumlarda bile, farklı ve eşitsiz etkiler yaratabilir. Üstelik "cinsiyetin nüfusun tümünü etkileyen yapısal bir farklılık olduğunu" akılda tutmak gerekir. Ne kadınlar ne de erkekler benzeri kimi gruplar arasında özel bir çıkar grubu olarak değerlendirilebilir. Tam tersine, cinsiyet; ırk / etnisite, sınıf, yaş, bedensel engellilik, cinsel yönelim gibi öteki yapısal unsurlardan kaynaklanan farklılıkları ve savunmasızlıkları etkiler ve genellikle güçlendirir (Alkan, 2006: 20). Bu durumda, başka kentsel hizmet / düzenleme alanlarında olduğu gibi kent içi ulaşım alanında da kadınlara özgü sorunlar ortaya çıkabildiğini kestirmek güç değildir. Bunları; güvenlik, araçların tasarım biçimi, güzergâh ve zamanlama, fiyat tarifesi, bilgi ve yönlendirmeye ilişkin olumsuzluklar şeklinde kümelendirmek olanaklıdır (The Scottish Executive Central Research, 2000: 70-71).

Güvenlik

Ulaşımda güvenliğe ilişkin sorunlar, toplu taşıma araçlarının içinde, duraklarda, sokaklarda, raylı sistem istasyonlarında, otoparklarda, üst ve alt geçitlerde yoğun bir şekilde yaşanıyor. Bu sorunlar, genellikle yetersiz aydınlatma, seyrek gelen ulaşım araçlarında yaşanan sıkışıklık, toplu taşıma araçlarında kadın şoför ve diğer kadın personelin yok denecek kadar az olması, acil bir durumda yardım çağırmayı sağlayacak donanımların yokluğu ve yetersiz personel olarak sıralanabilir. Toplu taşıma araçlarıyla ilgili yaşanan güvenlik sorunlarından birinin de çift katlı otobüsler olduğu yapılan bir araştırmada vurgulanmıştır (The Scottish Executive Central Research, 2000: 98). Zamanında gelmeyen otobüsler de duraklardaki bekleme süresini artırarak kadınların belli bir saatten sonra kenti ve ulaşım araçlarını kullanımlarını büyük ölçüde engeller ve saldırı, cinsel taciz, tecavüz, gasp gibi tehlikelerle karşılaşma risklerini artırır. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre kadınların ulaşımla ilgili en çok şikâyet ettikleri sorunlar güvenlikle ilgilidir, bu yüzden kentin belli yerlerine erişimi engellenen kadınlar güvenlik önlemlerinin iyileştirilmesini talep etmişlerdir (The Scottish Executive Central Reserach, 2000: 69). Aynı araştırmada yanıtlayıcıların yüzde 78'inin toplu taşımada güvenliğe ilişkin en büyük kaygılarının cinayete kurban gitmek olduğu saptanmıştır (The Scottish Executive Central Reserach, 2000: 100). Tecavüz ya da cinayet kurbanı olma korkusu, kadınların ulaşım davranışlarını kimi zaman etkileyerek, geceleri toplu taşıma araçları yerine, mümkün olan durumlarda, taksi ya da özel araçlarını kullanmalarına sebep olur (Loukaitou-Sideris, 2005: 102). Toplu taşıma araçlarında kadınların sıklıkla yaşadıkları bu sorunlara, Meksika'nın başkenti Mexico City'de ilginç bir çözüm geliştirilmiştir. Kentte dört güzergâhta işleyen "pembe otobüsler", kadınların sıklıkla şikâyet ettikleri cinsel tacizle mücadele etmek için, sadece kadınlara tahsis edilmiştir.[11]

---

11) http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/104835/meksikada-tacize-karsi-pembe-otobusler, (09.03.08).

Ulaşım Araçlarının Tasarımı

Ulaşım araçlarının tasarımıyla ilgili bazı yetersizlikler de, kadınların yeterince rahat yolculuk etmelerini ve kimi zaman da ulaşım araçlarını kullanımlarını sınırlandırır. Kaldırım seviyesine alçalmayan otobüsler ya da kaldırım yüksekliklerinin standart olmaması, raylı sistem istasyonlarındaki asansörlerin yetersiz olması, özellikle yanlarında çocukları ve bebek arabalarıyla yolculuk eden kadınların ve yaşlı kadınların otobüsleri kullanmalarını fiziksel olarak kısıtlar. Bebek arabasıyla yolculuk eden kadınlar bakımından toplu taşıma araçlarında bagaj ve bebek arabası için özel yerler olmaması da kadınların toplu taşıma araçlarını kullanmalarını zorlaştıran önemli bir etkendir.

Güzergâh ve Zamanlama

Cinsiyet körü ulaşım politikaları, toplu taşıma hizmetlerinin sunumunda güzergâh ve zamanlamaya ilişkin düzenlemelerin kadınların gereksinmelerini yok sayan bir biçimde yapılmasına sebep olur. Toplu taşıma araçlarının zamanlaması, "zirve saatleri" olarak nitelendirilen işe gidiş-dönüş saatlerine göre ayarlanır. Bu ise, işgücüne katılım oranı düşük olan, daha çok yarı zamanlı, enformel ya da ev temizliğine gitmek gibi ev-ev yolculuğu yapılan işlerde çalışan ve hane içi yükümlülüklerini karşılamaya yönelik etkinlikleri yerine getiren kadınları görmezden gelir. Toplu taşıma güzergâhlarının genellikle merkez-çevre arasında belirlenmesi, kenti mahalle ölçekli kullanan ve mahalle-mahalle güzergâhında hareket eden kadınlar bakımından sorun oluşturur. Bu tip bir ulaşım planlaması hem zaman ve fiziksel enerji kaybına yol açar hem de gelir kaynaklarına erişimi sınırlı olan kadınların değiştirdiği vasıta sayısını artırarak ulaşım maliyetini yükseltir.

Ulaşım Maliyetleri

Kadınların gelir düzeyinin nispeten daha düşük olması ve kent içi ulaşım maliyetleri, kadınların toplu taşıma araçlarını kullanmaları ve kentteki hareketlilikleri açısından merkezî bir öneme sahip-

tir. Kent içi ulaşım maliyetlerinin yüksekliği, kadınları toplu taşıma vasıtalarını kullanmak yerine yaya olarak ulaşıma yöneltir. Yaya olarak katedilemeyecek bir mesafe söz konusu olduğunda kadınlar kenti kullanmak yerine dışarı çıkmama eğiliminde olabilmektedirler. Ulaşım maliyetleri, kadınları işle ilgili tercihlerini yaparken değiştirecekleri vasıta sayısını ve dolayısıyla ulaşım maliyetini hesaba katmak zorunda bırakarak etkileyebilir ve böylelikle iş olanaklarına erişimlerini sınırlandırabilir.

Bilgi ve Yönlendirme

Toplu taşıma araçlarında yönlendirmeye dair yeterli bilginin uygun biçimde verilmiyor olması, özellikle eğitim düzeyi düşük, okuma-yazması olmayan ve daha yaşlı kadınların ulaşım araçlarını kullanımlarını zorlaştırır. Otobüslerde bir sonraki durağa ilişkin görsel ve işitsel bilginin olmaması ya da yetersizliği buna bir örnektir. Cadde ve sokak isimleri veya numaralarına dair bilgilerin eksikliği de yaya ulaşımında karşılaşılacak güçlüklerden biridir.

Ankara'da Ulaşımın Cinsiyeti

Kent içi toplu taşıma sistemi otobüs, dolmuş ve raylı sistemlerden oluşan Ankara'da, kadınların yaşadıkları ulaşım sorunları Türkiye ve dünya genelinde kadınların kent içi ulaşımda yaşadıkları sorunlar ile benzerlik gösterir. Ancak Ankara'nın kendi özgül koşullarına ilişkin farklılıklar olduğu da bu çalışma kapsamında kadınlarla yapılan görüşmeler sonucunda saptanmıştır. Ulaşımla ilgili çeşitli problemleri olan kadınların sorunları kullanılan vasıtaya göre değişiklik göstermektedir. Toplu taşıma açısından bakıldığında, Ankaray ve Metro kullanan kadınların memnun oldukları (hızlılık, emniyet, konfor açısından), fakat otobüs kullanan kadınların memnun olmadıkları saptanmıştır. Çalışmanın daha iyi irdelenmesi açısından ulaşım tipleri ve yapılan görüşmelerle saptanan, Ankara özelinde kadınların sorunları / yorumları incelenmiş ve aşağıdaki tespitlerde bulunulmuştur:

- Kadınların kenti yaya olarak kullanımlarına bakıldığında, yetersiz aydınlatma, güvenlik sorunu yaratan en önemli eksikliklerden biri olarak karşımıza çıkıyor. Kadınların kentte daha çok yaya olarak hareket etmeleri ya da sokakların, üst ve alt geçitlerin ve köprü altlarının yetersiz aydınlatılması, onların kenti belli bir saatten sonra kullanmalarını engelliyor ve mekânsal hareketliliklerini sınırlandırıyor. Kadınlar kenti yaya olarak kullanırken en çok sorun ve tedirginlik yaşadıkları yerlerin üst geçitler ve köprü altları olduğunu belirtiyorlar. Örneğin Sıhhiye Köprüsü'nün altı kadınlarca son derece tehlikeli ve sıkıntı verici bir yer olarak nitelendiriliyor. Üst geçitler de genel olarak kadınlar tarafından son derece karanlık, ıssız ve güvensiz yerler olarak tanımlanıyor ve üst geçitlerde taciz vakaları yaşanıyor. Bu da, üst geçit yapımının kadınlar için ne kadar sınırlandırıcı bir politika olduğu yönündeki savımızı destekliyor. Kentin yatay kullanımı yerine dikey kullanımını zorunlu kılan üst geçitlere ilişkin bir de merdiven çıkma külfeti aktarılıyor.

Ayrıca araç ve yaya geçişlerinin sinyalizasyonla sağlandığı yerlerde, yayalara tanınan geçiş süresinin son derece kısa, araçlar için tanınan sürenin ise çok uzun olması, kenti büyük oranda yaya olarak kullanan kadınların güvenliklerini tehlikeye düşürüyor.

- Özel araç ile ulaşıma bakıldığında, görüşülen yirmi sekiz kadından yalnızca altısı ehliyet sahibi. Bu kadınlardan üçü araç sahibi ve aktif olarak araç kullanmakta olup biri ehliyet sahibi olmakla birlikte araç sahibi değil. Diğer iki kadın ise ehliyet sahibi olmakla birlikte aktif olarak araç kullanmadıklarını, kocalarının kullandıkları araçlarda yolculuk ettiklerini söylemişlerdir. Bu kadınların kenti kullanımları büyük ölçüde kocalarına bağımlı. Ayrıca yapılan görüşmelerde maddi olanaksızlıklardan dolayı kadınların ehliyet sahipliklerinin düşük olduğu gözlenmiştir. Bu ise, kadının alacağı ehliyetin hane içinde ikincil konumda ya da ertelenebilecek bir masraf kalemi olarak görülebildiğini destekleyen bir veridir. Nite-

kim görüştüğümüz kadınlardan biri, "Ehliyet almayı düşünmediniz mi?" diye sorduğumuzda, "İstiyorum da bir milyarı buluyor, çok pahalı," yanıtını vermiştir. Ehliyet sahibi olmayan kadınların önemli bir kısmı ise ulaşım sorunlarını kocalarının kullandıkları araçlarda yolculuk ederek çözme eğilimindedirler. Nitekim kadınlardan biri, "Hangi ulaşım vasıtalarını kullanıyorsunuz?" sorumuz üzerine "Kocamı," diye yanıt vermiştir. Özel araç kullanan kadınlar açısından da, otoparklarda yeterli güvenlik önlemlerinin bulunmaması gibi sorunlar kadınların özel araç kullanımını kısıtlayıcı unsurlar arasında yer almaktadır. Bunlarla birlikte, Ankara trafiğinde özel araç kullanan kadınlar, diğer şoförlerin kaba davranışlarından ve trafik kurallarına uymamalarından rahatsızlık duymaktadırlar.

Toplu taşıma araçları ile ulaşımı, nitelikleri açısından karayolu ile toplu taşıma ve raylı sistem ile toplu taşıma olarak sınıflandırmak kadınların davranışları ve yaşadığı sorunları inceleyebilmek açısından işlevsel olacaktır. Karayolu ile toplu taşımada;

- Kadınlar, otobüslerin çok kalabalık olması dolayısıyla yaşadıkları yoğun fiziksel temastan rahatsızlık duyuyor, ayrıca otobüslerin seyrek gelmesinden şikâyet ediyorlar. Dolmuş ise daha tenha olması, hızlı gitmesi, her yerde durması, daha sık gelmesi gibi sebeplerle görüşme yapılan kadınların memnun oldukları bir ulaşım aracı. Kadınlar olanak bulduklarında dolmuşu otobüse tercih etme eğiliminde. Dolmuş, bu tipte yolculuk edenler tarafından olumlanırken, trafikte araç kullanan veya kente yaya olarak yolculuk yapanlar tarafından, çoğunlukla kuraldışı ve tehlikeli sürüldüğünden dolayı olumsuz olarak nitelendiriliyor. Bu noktada, dolmuşun, içinde olmak ile dışında olmak şeklinde ayrım yapılabilecek bir toplu taşıma aracı olduğu ortaya çıkıyor.
- Seyrek gelen otobüslerde ya da fazla yolcu alınan dolmuşlarda sıkışıklık yaşanıyor. Bu da, kadınların otobüs ve dolmuşlarda cinsel tacize uğramaları riskini / kaygısını artırabiliyor.

Toplu taşıma araçları bakımından var olan farklılıklara rağmen konu taciz ya da akşamları dışarı çıkmak olduğunda kadınlar, kullanılan araçlar arasında ayrım yapmayan cevaplar vermiştir. Başka bir deyişle, görüşülen kadınların çoğu toplu taşıma araçlarının tümünde ve yaya olarak ulaşımda taciz korkusu yaşıyor. Buna rağmen bu konuyla ilgili verilen cevaplar, durumu kabullenerek fazla şikâyet etmemek ya da bu tarz davranışlara maruz kalınmadığını söylemek biçiminde olmuştur. Yalnız bir kadın bu konuda çok öfkeli ve şikâyetçi yanıtlar vermiştir. Ayrıca kadınlardan biri de üstü kapalı olarak yaşadığı bir taciz olayını aktarmıştır.

- Ankara'da ulaşım planlamasının, özellikle otobüslerin zamanlamalarının da kadınların gereksinmelerini dikkate almayan bir biçimde yapıldığı açık. Ülkemizde kadınların işgücüne katılım oranlarının son yıllarda giderek düştüğü[12] ve kadınların daha çok yarı zamanlı işlerde istihdam edildikleri, dolayısıyla birçok kadının günlük etkinliklerini çalışma saatleri dışında yürüttüğü hatırlandığında, toplu taşıma araçlarının zirve saatler olarak nitelenen işe gidiş ve dönüş saatlerinde yoğun bir şekilde hizmet veriyor olması daha çok erkek gereksinmelerinin karşılandığını açık bir şekilde gösteriyor.
- Ankara'da özellikle otobüs güzergâhları belirlenirken merkez-çevre ilkesinin gözetilmesi, bir başka deyişle otobüslerin mahalle-mahalle eksenli hizmet vermemesi, özellikle günlerini çalışma hayatı dışında hane içi yükümlülüklerle ilgili etkinliklerle geçiren kadınların mekânsal hareketliliklerini sınırlandırıyor ve hayatlarını zorlaştırıyor. Ülkemizde yoksulların çoğunluğunun kadınlardan oluştuğu hatırlandığında, çift vasıta kullanımını gerektiren mahalle-mahalle eksenli ulaşım, ciddi bir mali yük oluşturabiliyor. Güzergâhla ilgili bir diğer engelleyici etken ise, genellikle yüksek gelir grubu-

12) 2006 yılı verilerine göre, kadınların işgücüne katılma oranı % 24,9'dur. Bu oran, kent ve kıra göre ayrıştırıldığında ise, sırasıyla % 19,9 ve % 33'tür (Toksöz, 2007: 18).

na mensup kentlilerin bulunduğu yöre kentlere, sakinlerinin araç sahibi oldukları düşüncesiyle daha seyrek olarak otobüs tahsis edilmesi ve eşleri özel araç sahibi olduğu halde buna erişemeyen kadınların bu durumdan olumsuz etkilenmesi biçiminde ortaya çıkıyor.

- Ankara'da karayolu toplu taşıma araçlarıyla ilgili ciddi bir bilgi ve yönlendirme eksikliği mevcut. Bu eksiklikler de kadınlarca daha yoğun bir şekilde deneyimleniyor. Bu durumun en gözle görülür biçimi yaşlı kadınlarla ilgili olsa da, söz konusu eksiklikler, esasında kenti fazla kullanmayan, dışarıya çıkmayan ya da eğitim düzeyi düşük olan kadınların ulaşım araçlarına erişimini sınırlandırıyor. Ülkemizde okuma-yazma bilmeyen kadınların oranının birçok ülkeye göre yüksek oluşu ve kadınların eğitim düzeylerinin düşüklüğü,[13] bu eksikliklerin kenti kullanma bakımından ne kadar hayati olduğunu gösteriyor. Özellikle otobüslerde gidilen yerler ya da güzergâhlar hakkında görsel bilginin yetersizliği, duraklarla ilgili herhangi bir işitsel bilgi verilmemesi, yaşlı kadınları ve eğitim düzeyi düşük olan kadınları olumsuz etkiliyor.
- Birçok ülkede kadınlar açısından ciddi sıkıntılar yaratan bir sorun olan ulaşım araçlarının tasarım biçiminin getirdiği dezavantajlar, Ankara'da çok daha vahim boyutlarda yaşanıyor. Ankara'daki ulaşım araçlarının kaldırımlarla uyumlu bir tasarımdan yoksun oluşuyla ve standart bir kaldırım yüksekliğinin bulunmayışıyla kadınları tamamen yok saydığı söylenebilir. Bu eksiklikler, özellikle bebek arabasıyla yolculuk eden kadınlar ve yaşlı kadınlar açısından ulaşım araçlarını kullanmada ciddi engeller yaratıyor. Araçların içinde ise bebek arabaları ve bagaj koymak için yer ayrılmamış olmasın-

13) 2008 yılında TÜSİAD ve KAGİDER tarafından ortaklaşa yayımlanan "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri" başlıklı rapora göre, Türkiye'de her beş kadından biri okuma yazma bilmemektedir.

dan ve çoğunda havalandırma sistemi bulunmuyor olmasından kaynaklanan sorunlar yaşanıyor.

Raylı sistem ile toplu taşımda;

- Ankaray ve Metro'nun, Ankara'da özellikle genç ve orta yaşlı kadınlar için hemen hemen en güvenli toplu taşıma araçları olduğu söylenebilir. Bunun nedenleri, aydınlatmanın yeterli düzeyde ve istasyonların kapalı olması, kamera ile izleme gibi güvenlik önlemlerinin ve görevlilerinin varlığı olarak sıralanabilir. Ancak, Ankara'daki ulaşım sorunlarını belli bir ölçüde gideren ve ulaşım planlaması açısından adeta bir milat olarak nitelendirebileceğimiz Metro ve Ankaray, tüm avantajlarına rağmen yukarıda sayılan nitelikteki kadınlar açısından, bilgi ve yönlendirme mekanizmalarının yetersizliğinden dolayı ve fazlasıyla teknolojik vasıtalar olmaları nedeniyle dezavantajlar da gösterebiliyor. Ankara'da kadınların Metro ve Ankaray kullanırken sürücüyü görememelerinden, bu araçların çoğunlukla yeraltından gitmesi dolayısıyla bulunulan yerin farkına varamamalarından, aşırı hızdan ve kapıların belli bir süre içinde açılıp kapanmasından duydukları tedirginlik, yapılan alan araştırması ve gözlemler esnasında teknoloji kaynaklı sorunlar olarak tespit edilmiştir.
- Metro ve Ankaray'dan oluşan raylı sistem istasyonlarında yürüyen merdivenlerin ve asansörlerin ihtiyacı karşılayacak kadar çok ve tüm istasyonlarda yaygın olarak bulunmayışı, özellikle Metro'da sıkışık ve karşılıklı oturma gereği araç ve istasyon tasarımı özelinde yaşanan diğer sorunlar olarak karşımıza çıkıyor.

Yaptığımız görüşmeler Ankara'da kadınların kenti kullanımlarının son derece sınırlı olduğunu göstermiştir. Görüşülen kadınlarda genel olarak var olan durumdan ya da sorunlardan şikâyetçi olmama ya da sorunlu durumu sorgulamama hali gözlenmiştir. Bu durum kadınların kendilerine ve kendi gereksinmelerine "cinsiyet körü" ol(durul)malarıyla ve böylece olumsuzlukların farkına varamama-

larıyla açıklanabilir. Sözgelimi ulaşım vasıtalarını uzun süre beklemek, gidilecek yere bir saatte varmak, en fazla da geceleri dışarı çıkamamak ya da aktif araç kullanamamak ve bu tarz bir ulaşım biçiminin erkeklere ait olması zaten doğal olarak algılanan bir durumdur. Nitekim "Ulaşımda bir probleminiz var mı?" yolundaki sorularımız bazı kadınlar tarafından "Yoo, beni eşim bırakıyor," şeklinde cevaplanmıştır. Eşe olan hareketlilik bağımlılığının kadınları rahatsız etmediği açıktır. Bununla birlikte kadınlar, mekânı kullanmayı işe gitmek olarak algılamakta, bu nedenle kalan vakitlerini evde geçirmek istemektedir. Nitekim görüşme yaptığımız kadınlardan biri, "çalıştığım için ev kuşuyum" gibi çarpıcı bir ifade kullanmıştır.

Araştırma kapsamında EGO Genel Müdürlüğü'ne bağlı olarak çalışan iki yetkili ile de görüşülmüştür.[14] Bu yetkililerden birinin genel olarak konuya bakış açısı kadınların kent içi ulaşım gereksinmelerine duyarlı olmaktan uzaktır. Yetkili kişi kadınları, kamu hizmetinden yararlanan "vatandaş / birey"ler olarak gören bir perspektife sahip değildir. Bunun yerine, kamu hizmeti kullanıcısı olarak kadın, ataerkil aile ilişkileri çerçevesinde, "aile reisi" olan erkekle muhakkak ilişkilendirilerek görülüyor, hatta erkek üzerinden konumlandırılıyor. Yetkili kişinin kadın yolcuların yaşayabileceği problemleri algılayışı, "benim de kızım var, benim de eşim var" düzeyinde: "Özellikle bayanların rahatsız edilmesi konusunda, kim olursa olsun, ne olursa olsun hiç önemli değil, her yere gider. Benim de kızım var, benim de eşim var. Fark etmez ki yani filanın kızı, falanın eşi... Ha ona yapmış, ha bana yapmış..." Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere yetkili kişi, ısrarla empati kurduğunu dile getirse de kendini olayın öznesi olan kadının yerine değil, yine bir erkeğin yerine koyuyor. Yani burada empati olarak tanımlanan şey gayet eril karakter taşıyan bir sahiplenme ilişkisi, paternal bir ilişki. Ayrıca yetkili kişinin, kadınların toplu taşıma vasıtalarında yaşadıkları ya da yaşayabilecekleri sorunların çözümüne ilişkin önleyici bir bakış

14) EGO Genel Müdürlüğü, Otobüs Daire Başkanlığı, Ankara, (14.12.2006 tarihli görüşme).

açısına sahip olmaktan ziyade, ancak olay olduktan sonra müdahale etmeyi tahayyül edebilen bir bakış açısına sahip olduğu görülüyor.

Görüşmeler esnasında konu otobüslerde tacize gelince, yetkili kişinin son derece "erkekçe" bir hassasiyete bürünmesi ayrıca dikkat çekici ve ilginçti. Demagoji olarak nitelendirilebilecek "Bir bayana şoför rahatsız edici bir imada dahi bulunamaz, bulunursa ben onun alnını karışlarım!" gibi ifadeler bu durumun açık bir göstergesi olmanın yanı sıra soruna ilişkin somut ve kamusal bir çözüm önerisi geliştirmek gibi bir perspektifin olmadığını da kanıtlıyor.

Otobüslerin güzergâhları ya da araç içi tasarımları konusunda sorduğumuz sorular sonucunda da, kentin dezavantajlı kesimlerinin gözetilmediği yetkili kişi tarafından açıkça ifade edildi: "Genel mahiyette önlem alırsınız, özel mahiyette değil. Ha özürlüler falan vardır, o ayrı…" Kadınların otobüs içerisindeki rahatsızlıklarını giderecek düzenlemeler olup olmadığı sorumuzu ise (örneğin ön koltuğu akşamları kadınlara ayırmak gibi) gülerek "O biraz feminist bir yaklaşım oluyo canım…" diye yanıtladı ve bu ifadeden sonra ise "alınmamamız" için "takıldığını" belirtti.

Toplu taşımada kadın istihdamı ile ilgili sorular da yönelttiğimiz yetkili, istihdam konusunda kesinlikle cinsler arasında ayrım yapmadıklarını, fakat kadınların özellikle otobüs şoförlüğüne talep göstermediklerini ifade etti. Bununla birlikte, kadın otobüs şoförü istihdamının çok daha iyi sonuçlar doğurabileceğini dile getirdi. "Vatandaş daha saygılı oluyor, ama maço tiplerin ücretsiz arabaya binmelerine neden olabiliyor." Adana Büyükşehir Belediyesi'nin uygulaması bu görüşme sonrasında incelenmesi gereken olumlu bir örnektir. Adana'da kent içi karayolu ile toplu taşımada 209 şoförün 17'si kadındır. Uygulama, kadınları şoför koltuğuna oturtarak toplum hayatının içine entegre etmeyi, ayrıca toplu taşıma araçlarıyla yolculuk yapan kadınların daha rahat etmelerini amaçlamaktadır. Yaşları 28 ile 52 arasında değişen, birçoğu evli ve anne olan şoförlerden Adana halkının da gayet hoşnut olduğu dile getirilmektedir. Çalışan kadınların yaptığı açıklamalar da bu hoşnutluğu ve rahatlığı destekler nitelikte. Nitekim 2 yıldır belediyede şoför olarak çalışan Züleyha Kaya "İnsanlar kadın şoför görünce daha kibar davranıp,

hareketlerinde kontrollü olmaya çalışıyorlar. Şoförlük yapıyoruz diye kadın olduğumuzu da unutmuş değiliz. Toplum içinde bakımlı görünmek benim için çok önemli. Her gün makyajımı da yapar, ojemi de sürer yola öyle çıkarım," yorumu ile "kadınlığı"nı sahiplenişini dile getirirken, Nezahat Çiçektaş "Kadınlar araç kullanırken daha dikkatli. Erkekler ise biraz kendilerini gösterme amaçlı davranıyorlar," diyerek kadınların özenini ve trafikte varlığının yarattığı güveni anlatıyor. 10 yıldır bu işi yapan Pervin Sürücü ise, "Hem trafik hem de insanlarla sürekli ilişki içinde olduğumuz için işimiz zor. Ancak kadının sakinliği ve güleryüzü olumlu bir hava yaratıyor. Olumsuzlukları gülümseyerek karşılıyoruz," diyerek yapılan iş zor olsa dahi etkinliğini dile getirmektedir.[15]

Konuyla ilgili görüştüğümüz Metro ve Ankaray'dan sorumlu bir yetkili ise,[16] cevabını aradığımız bütün sorulara "paramız yok n'apalım" diyerek kaçamak cevaplar vererek, insan odaklı değil maliyet odaklı bir yaklaşım sergiledi ve kadın olmasına rağmen, kadınların ulaşımda yaşadıkları sorunları ikincil olarak nitelendirdi. Diğer yetkiliye benzer biçimde, bu yetkilinin de kadınların gereksinmelerine duyarlı bir bakış açısına sahip olmadığını düşünmekteyiz. Buradan hareketle, "kadın dostu kentler" yaratmak için kadın gereksinimlerine duyarlı çalışan yöneticilerin bulunması gerektiği kanısındayız.

Sonuç Yerine: Neler Yapılmalı?

Ankara'da yıllardır yapılan, otomobil kullanımını özendiren ve yaya yolu ve meydanları neredeyse tamamen yok eden, dolayısıyla trafik sıkışıklığını artıran katlı kavşak, yol genişletme, vb. yatırımlar başta kadınlar olmak üzere tüm kentlileri olumsuz etkilemektedir. Böylece Ankara kent içi ulaşımı araç odaklı, dolayısıyla sermaye ve buna paralel olarak erkek odaklı bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmakta. Ankara Emniyet Genel Müdürlüğü'nün istatistikleri de bu savı destekler nitelikte: 2006 yılı verilerine göre kadınların ehliyet

15) http://www.yayiniletisim.com/content/view/133/2/ , (15.07.2008).
16) EGO Genel Müdürlüğü, Raylı Sistemler Daire Başkanlığı, Ankara, (21.12.2006 tarihli görüşme).

Yıl	Erkek	Erkek Artış	Kadın	Kadın Artış	Toplam	Toplam Artış
2006 10 Aylık	1.225.357 % 78	25.984 (%73)	346.188 (%0.1)	9.425 (%26)	1.571.545	35.409
2005	1.199.373 (%78)	42.599 (%67)	336.763 (%22)	20.311 (%32)	1.536.136	62.910
2004	1.156.774 (%78.5)	37.609 (% 64.4)	316.452 (%21.5)	20.763 (%35.5)	1.473.226	58.372
2003	1.119.165 (%79)	32.638 (%64)	295.689 (%20)	18.250 (%36)	1.414.854	50.888

Tablo: Ankara ili sürücü / ehliyet istatistikleri (Emniyet Genel Müdürlüğü, 2006)

sahipliği oranı erkeklerin dörtte biri kadar (Bkz. Tablo). Aktif araç kullanan kadın sayısına ilişkin herhangi bir istatistik bulunmuyor. Otomobil kullanımını teşvik eden yatırımlar, kadınların gereksinmelerine duyarlı bakış açısından tamamen uzaklaşmak anlamına geliyor.

Ankara'da raylı sistemler mahalle-mahalle yönlü ulaşıma elverdiği, uzun süreli beklemelere neden olmadığı, istasyonların güvenlik önlemlerinin görece yeterli olduğu ve daha hızlı oldukları için kadınların gereksinmelerine daha fazla cevap veriyor. Nitekim raylı sistemler, yapılan görüşmeler esnasında kadınların hem daha güvenli yolculuk yaptıkları hem de mekânsal hareketliliklerini sağlayan ve kolaylaştıran ulaşım sistemleri olarak ifade edilmiştir. Bu yüzden uzun süreden beri inşaatı devam eden ve bir türlü hizmete açılamayan raylı sistem projelerinin bir an önce hizmete açılması faydalı olacaktır. Belediye öz kaynaklarının kullanımı düzenlenirken de alternatif maliyet değerlendirmelerinde öncelik bu yatırımlara verilmelidir.

Kentin Ulus, Kızılay gibi merkezleri toplu taşıma ve yaya önceliğine göre planlanmalı, transit trafik kentin merkezî bölgelerinden geçirilmemeli, kent merkezlerinde sadece toplu taşımanın girebileceği alanlar belirlenmelidir. Yayalara ait yaya meydanları ve yaya

yolları belirlenmeli, böylece kenti daha çok yaya olarak kullanan kadınların kentte dolaşımı ve kent merkezlerini kullanabilmelerinin önü açılmalıdır. Bunun için kent merkezine özel araç girişi yer yer kısıtlanmalı ve / veya ücretlendirilmeli, araçların yaya mekânlarına girişi engellenmelidir. Ayrıca, yayalar için güvenli ve yeterli sayıda hemzemin yaya geçidi ile sinyalizasyon yöntemleri uygulanmalıdır. Bu hemzemin geçitler, Kızılay, Bakanlıklar, Ulus gibi kent merkezlerinde tercih edilmeli; üst-geçit çözümleri Konya Yolu, Eskişehir Yolu ve İstanbul Yolu gibi transit yollarda çözüm olarak uygulanmalıdır.

Kent içi ulaşımın daha güvenli ve insancıl olabilmesi için yerel yönetimlere büyük roller düşmekte. Kadınların sağlık ve eğitim hizmetlerine, kültürel ve ekonomik olanaklara erişimini sağlayacak sosyal içerme anlayışına dönük politikaların gerçekleştirilmesinde başat rol oynayan kent içi ulaşım planlaması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin ana politikalara dahil edilmesine yönelik uygulamaların hayata geçirilmesine katkıda bulunacaktır. Bu anlamda ilk yapılması gereken ulaşımın cinsiyetli yapısının farkına varılmasıdır. Kentsel politikaların belirlendiği karar verici mekanizmalara kadınların katılımlarının son derece sınırlı olması da, egemen cinsiyet körü uygulamaların hayata geçirilmesine neden olan etmenlerden biridir. Yerel yönetimlerde kadınların varlığı, kenti kullanan kadınlarla daha yakın ilişkiler kurulmasını ve kadın gereksinmelerinin daha sağlıklı bir şekilde saptanmasını sağlayacaktır. Yerel yönetimlerle kadın STK'lerinin işbirliği yapmaları da cinsiyet eşitliğine duyarlı kentsel politikaların geliştirilmesini hızlandıracaktır. Ayrıca kadınların gereksinmelerine dair kent içi saha araştırmaları yapılarak cinsiyet ayrımlı verilerin toplanması da, "kadın dostu kent"[17] ve kadınların

17) Birleşmiş Milletler Ortak Programı, kadınların toplumsal statülerinin, yerel karar mekanizmalarında yer alarak ve planlama süreçlerine aktif katılarak artırılabileceğini göstermek üzere, belirlenen 6 pilot ilde kadın dostu yerel hizmetlere yönelik kapasite geliştirme eğitimleri ve atölye çalışmaları düzenlenmiştir. Programın diğer illere yayılmasını sağlamak için tüm ortakların birlikte belirledikleri ölçütlere uyan program illerine 'Kadın Dostu Şehir' sertifikası verilecektir, http://www.bmkadinhaklari.org/unjp/web/gozlem.aspx?sayfaNo=7, (17.09.08).

gereksinmelerine duyarlı kentlerin yaratılmasını sağlayacaktır. Kadınların kentte yaşadıkları ulaşım sorunlarına "Birleşmiş Milletler Kadın ve Kız Çocuklarının Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Ortak Programı" çerçevesinde geliştirilen "Yerel Eşitlik Eylem Planları" (YEEP) kapsamında da yer verilmiştir. Söz konusu eylem planları İzmir, Nevşehir, Kars, Van, Şanlıurfa ve Trabzon deneme illerinde uygulanmaktadır. Bu çerçevede üzerinde çalışmalar yapılacağı belirtilen konular şunlardır:

- Otobüs ve dolmuş sürücülerinin eğitimi,
- Yoksul semtlerdeki kadınların toplu ulaşımdan ücretsiz faydalanması için düzenlemeler yapılması,
- Hava karardıktan sonra kadınların talebi üzerine belediye otobüslerinin durak dışı indirme yapması,
- Uzak ve yoksul mahallelere özellikle okul saatlerinde ücretsiz belediye otobüslerinin konması,
- Dolmuşlarda kadınlara özel indirim uygulanması,
- Cadde ve sokaklara okuma-yazma bilmeyen kadınlar için resimli yön gösterici ve tanıtıcı levhalar konması,
- Durakların aydınlatılması ve devriye polis araçlarının sıklığının artırılması,
- 155'e bağlı alarm düğmelerinin duraklara konması,
- Kentlerin daha güçlü aydınlatılması,
- Taksi duraklarının artırılması,
- Bozuk kaldırımların düzeltilmesi.[18]

Toplu taşımanın etkin bir devlet politikasına konu olması ve yerel yönetimlere yeterli kaynak aktarımı, kent içi ulaşımda cinsiyet eşitliğini sağlayacak yatırımların hayata geçirilmesi için gereklidir. Bununla birlikte, izlenecek temel yaklaşım maliyet odaklı değil, hizmet odaklı olmalıdır. Bunun ortaya çıkaracağı en önemli sonuç-

18) Bu bilgiler, Birleşmiş Milletler "Kadınların ve Kız Çocuklarının İnsan Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Ortak Programı" kapsamında hazırlanan İzmir Yerel Eşitlik Eylem Planı ve Şanlıurfa, Kars, Nevşehir, Trabzon ve Van Yerel Eşitlik Eylem Planı taslak raporlarından faydalanılarak edinilmiştir.

lardan biri de şüphesiz toplu taşıma hizmetinden yararlananların sayısında sağlanacak artıştır. Bu politikadan en fazla yararlanması beklenecek grup da yoksul kentli kadınlardır.

Sonuç olarak, kent içi ulaşım politikalarına egemen olan cinsiyet körü yaklaşım, kadınların ulaşım gereksinmelerini görmekten uzaktır. Bu, şüphesiz bilinçli yapılan bir tercihin sonucu olmayıp mevcut sistemin, kadınlar açısından yarattığı dezavantajlı durumları görme yeteneğine sahip olmayan yüzeysel bakış açısından kaynaklanır. Bu çerçevede uygulanması düşünülen projeler için kısa süreli çözümler aramak yerine, uzun erimli uygun siyasa paketleri içeren, kadınların gereksinmelerine uyum sağlayabilecek esnek ulaşım planları yapılmalı ve bu planlar hazırlanırken, sosyal ve teknik birliktelik sağlanarak, toplumun bütünü için elverişli çözüm önerileri ortaya konmalıdır.

Kaynakça

Alkan, A. (2005), *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı*, Dipnot Yayınları, Ankara.

— (2006) *Belediye Kadınlara da Hizmet Eder! Kadın Dostu Belediye Hizmetleri: Neden, Nasıl?..* Yarın için Bugünden Kampanyası Eğitim Dizisi: 3, Ka-Der, Ankara.

Birleşmiş Milletler "Kadınların ve Kız Çocuklarının İnsan Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Ortak Programı", http://www.bmkadinhaklari.org/unjp/web/gozlem.aspx?sayfaNo=7, (09.03.2008).

Castells, M. (1997), *Kent, Sınıf, İktidar*, çev. Asuman Erendil, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Clifton, K. J.; Livi, A. D. (2005), "Gender Differences in Walking Behavoir, Attitudes About Walking, and Perceptions of the Environment in Three Maryland Communities", *Research on Women's Issues in Transportation*, Vol. 2, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, pp. 79-88, (20.11.2006).

Clifton, K. J.; Dill, J. (2005), "Women's Travel Behavoir in Land Use: Will New Styles of Neighborhoods Lead to More Women Walking?", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 89-99, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (20.11.2006).

Department of Justice, Equality and Law Reform (2001), *Gender Equality and Transport,* http://www.ndpgenderequality.ie/downloads/geu.transport.pdf, (09.02.2008).

Elker, C. (2002), *Ulaşımda Politika ve Pratik,* Gölge Ofset Matbaacılık, Ankara.

Hamilton, K.; L., Jenkins; F., Hodgson; J. Turner. (2005), *Promoting Gender Equality in Transport,* Equal Opportunities Comission, http://www.eoc.org.uk/PDF/wp_34_gender_equality_in_transport.pdf (30.12.2006).

Hanlon, S. (2006), *Where Do Women Feature in Public Transport?,* http://www.fhwa.dot.gov/ohim/womens/chap34.pdf, (20.11.2006).

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Şehir Planlama Müdürlüğü. (2002), *Kent ve Ulaştırma Planlaması Komisyonu Raporu.*

Li, H.; Guensler, R.; Ogle, J. (2005), "Comparing Women's and Men's Morning Commute Trip Chaining in Atlanta, Georgia, by Using Instrumented Vehicle Activity Data", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 14-20, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

Laapotti, S. (2005), "What Are Young Female Drivers Made Of? Differences in Driving Behavior and Attitudes of Young Women and Men in Finland", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 148-154, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

Loukaitou-Sideris, A. (2004), "Is It Safe to Walk Here? Design and Policy Responses to Women's Fear of Victimization in Public Places", *Research on Women's Issues in Transportation*, Vol. 2, pp. 102-112, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

Mackenzie, S. (2002), "Kentte Kadınlar", *20. Yüzyıl Kenti*, B. Duru ve A. Alkan (der.) içinde, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, ss. 249-285.

McDonald, N. (2005), "Does Residential Density Affect the Travel 'Gender Gap' ", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 68-78, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

McGuckin, N.; Nakamato, Y. (2005), "Differences in Trip Chaining by Men and Women", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 49-56, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

Mohammadian, A. (Kouros). (2005), "Gender Differences in Automobile Choice Behavior", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 41-48, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

Noble, B. (2005), "Women's Travel: Can The Circle Be Squared?", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 196-209, http://online-pubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

Öncü, E. (2006), "Plan'sız Ankara'nın Plan'sız Ulaşımının Projeleri", *Ankara'da Uygulanan Ulaşım Politikaları ve Kente Etkileri Sempozyumu* içinde, TMMOB Şehir Plancıları Odası Ankara Şubesi Yayınları, Ankara, ss. 23-34.

Richards, B. (1990), *Transport in Cities,* Architecture Design and Technology Press, London.

Rosenbloom, S. (2006), "Understanding Women's and Men's Travel Patterns: The Research Challenge", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 1, pp. 8-28, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v1.pdf, (09.02.2008).

Sutcliffe, E. B. (2006), "Kentsel Sorunların Çözümünde Ulaşım Politikaları; Ulaşım Sorunlarının Çözümünde Kent Planlama Politikaları", *Ankara'da Uygulanan Ulaşım Politikaları ve Kente Etkileri Sempozyumu,* TMMOB Şehir Plancıları Odası Ankara Şubesi Yayınları, Ankara, ss. 57-71.

The Scottish Executive Central Research. (2000), "Women and Transport: Moving Forward", http://www.scotland.gov.uk/Resource/Doc/156605/0042069.pdf, 09.02.2008.

Toksöz, Gülay. (2007), *Türkiye'de Kadın İstihdamının Durumu,* Uluslararası Çalışma Ofisi, Ankara.

Vance, C.; Buchheim, S.; Brockfeld, E. (2005), "Gender as a Determinant of Car Use: Evidence from Germany", *Research on Women's Issues in Transportation,* Vol. 2, pp. 59-67, http://onlinepubs.trb.org/onlinepubs/conf/CP35v2.pdf, (18.11.2006).

KADINLARIN TARİHİ, ERKEKLERİN KARARI: ANTALYA "ŞEKER FABRİKASI"NIN ANI DEĞERİ

HASAN ÜSTÜN*

Bu çalışmada,[1] Antalya şehir merkezinde 60 yıldan fazla kadınlara ve çocuklara mahsus hizmet üreten Doğumevi, İsmet İnönü Kız Enstitüsü ve İnönü İlköğretim Okulu binalarının, yeraltı çarşısı ve otopark yapılmak üzere, 2007-2008 yıllarında, Büyükşehir Belediyesi'nce yıkımı öncesindeki karar süreçlerinde etkili olan erkek egemen bakışa dikkat çekilecek ve kent tarihiyle kadınların tarihinin iç içeliği ortaya konacaktır.

Türkiye'nin her ilinde sıkça görülen kamusal mekânların "kentsel dönüşüm" adı altında rant alanlarına dönüştürülmesi örnekleri içinde Antalya'daki doğumevi ve okulların yıkımını diğerlerinden farklı kılan, 10 bin metrekare alanda yan yana bulunan her üç kurumun da kadınlara ve çocuklara mahsus hizmet üretmiş olmaları ve şehir planında "okullar bölgesi" olarak tanımlanan alanın çarşı ve otoparka dönüştürülme ve buradaki yapıların yıkım operasyonunun görülmemiş bir hızda gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu çalışmanın temel derdi ve iddiası, Antalya'nın kültürel yaşamında ve toplumsal belleğinde önemli izler bırakmış doğumevi ve okulların bulunduğu

(*) Arş. Gör., İÜ, İLEF.

1) Bu çalışmanın nüvesi, "Kadınların tarihi, erkeklerin kararı" başlığı ile 18.3.2007 tarihli *Radikal İki*'de yayımlandı. Bu metin *Radikal İki*'deki kısa makalenin –öncesi ve sonrası gelişmelerle– genişletilmiş halidir. Başlığa bir metafor olarak yapılan ek ise, İsmet İnönü Kız Enstitüsü'ne kamu otoritesi ve halk tarafından yüklenen "ideal eş" yetiştirme işlevine ve Türkiye'deki kültürel koruma mevzuatının kadınların tarihine karşı "kör"lüğüne dikkat çekmek için seçildi.

"eğitim kampusu"nun –burada hizmet almış ya da hizmet vermiş yurttaşların açık itirazına rağmen– kültürel koruma mevzuatının etrafından dolanarak haritadan silinip yeraltı çarşısı ve otoparka dönüştürülmesi ve bu dönüştürme operasyonunun olağanüstü bir hızla gerçekleştirilebilmesinde, toprak rantının artırılmasını temel belediyecilik görevi olarak gören bir yerel yönetim anlayışının ve karar süreçlerine katılanların ya da karara destek olanların kentte yaratılan toprak rantından doğrudan ya da dolaylı istifade etme beklentisinin[2] yanı sıra bu yapıların yıkım kararını veren ya da bu kararı destekleyen kurum ve kurullarda egemen olan erkek çoğunluğu ve bu çoğunluğun cinsiyetçi bakışının da etkili olduğudur.

Bu amaçla, öncelikle doğumevi ve okulların yapım amaçları, yapım koşulları ve Antalya'nın şehir yaşamındaki önemi ortaya konacaktır. Daha sonra doğumevi ve okulların bulunduğu alanla ilgili "kentsel dönüşüm" kararının alınma ve uygulama süreçleri, kararı veren kurullardaki erkek-kadın dağılımları ortaya konacak ve Koruma Kurulu'nun doğumevi ve okul binaları için, "anı değeri var ama mimari değeri yok" kararındaki çelişki ve Türkiye'de geçerli kültürel koruma mevzuatının farklı yorumlarının incelenen "kentsel dönüşüm" uygulamasındaki kolaylaştırıcı etkisi irdelenecektir.

Okullar Bölgesi: Kadın ve Çocuk Kampüsü

Antalya'da 2007-2008'de yıkılan doğumevi ve okul binaları, 1940'lı yıllarda, dönemin kurucu ideolojisinin kadın ve çocuk sağlığı ve eğitimi politikalarının taşradaki uygulama örnekleri olarak yapıldı. Türkiye'nin nüfus artışını ve "sağlam ve gürbüz" nesiller yetiştirmeyi programına koyan Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) "çocuk hayatı ve analarının sıhhati"ne "derin ilgisi" vardı. Bunun için CHP, doğumevleri sayısını artırmak başta olmak üzere doğum yardımı yapmak, kreş ve çocuk bakımı hizmetlerini, ebe ve hemşire sayısını artırmak gibi bir dizi önlem almayı kararlaştırmıştı (CHP,

---

2) Bu beklentinin Antalya'daki etkileri ve yarattığı sonuçlarla ilgili eleştirel bir değerlendirme için bkz. Hasan Üstün, "Belediyeler ve 'uzman oda' ittifakı," *Radikal İki*, 22.07.2007.

1935: md.53-60). Kadınlara meslek eğitimi ise daha önce başlamıştı. Kökeni Osmanlı'daki Kız Sanayi Mektepleri'ne uzanan ve John Dewey'in önerileri doğrultusunda 1928 yılında öğrenci almaya başlayan Kız Enstitüleri, devletin Ziya Gökalp'in fikirleri çizgisinde, Batı medeniyeti ve milli kimliği bir araya getirme ve bu bileşime toplumsal zemin oluşturma girişiminin vücut bulmuş haliydi (Akşit, 2005: 143). "Vatanseverlik"le eşdeğer anlamda kullanılan "Cumhuriyet Kızı" yetiştirecek Kız Enstitülerinde biricik amaç, "Türk kızı"nın yeni cumhuriyetin faydalı bir üyesi olmasıydı (Akşit, 2005: 19).

Antalya'da 1940 yılı başında göreve başlayan Vali Haşim İşcan, devlet bütçesinin yanı sıra başkanlığını yaptığı Antalya'yı Güzelleştirme, İmar ve Tanıtma Cemiyeti'ne "bağış" adı altında toplanan "imar vergileri"nin[3] ve sonradan Bahçelievler semti olacak şehrin deniz manzaralı en değerli arsalarının satışından elde edilen gelirlerin de katkısıyla "mektepler, kütüphaneler, numune köyleri, şoseler" yaptırdı. 2. Dünya Savaşı'nın sıkıntılı yıllarında yapılan ve CHP'li gazetecilerce "ümran seferberliği" diye nitelenen (Va-Nu, 1944) bu yatırımlar arasında İsmet İnönü ile Ali Çetinkaya caddelerinin sınır oluşturduğu yaklaşık 10 dönümlük bir ada ve çevresinde kadın ve çocuk eğitimine öncelik veren doğumevi, ilkokul, kız enstitüsü, verem savaş dispanseri ve il halk kütüphanesinden oluşan şehrin ilk eğitim ve sağlık kampusu da vardı.

Kız Enstitüsü: "Şeker Fabrikası"

Şehrin en merkezi yerine kadınlar ve çocuklar için kurulan "eğitim kampusu"ndaki "ümran eserleri"nden Kız Enstitüsü binası, 1942 yılında, daha önce gayri Müslim mezarlığı olan[4] bir alana inşa edildi. Antalya'da Cumhuriyet döneminin ilk meslek okulu olarak

3) Varlık Vergisi uygulaması ile aynı dönemde kurulan Cemiyet'e yapılan bağışların her zaman gönüllü olmadığı ve bir süre sonra tepki çektiği Antalya'da halk arasında anonim olarak anlatılmaktadır.

4) İsmet İnönü Kız Enstitüsü'nün ilk öğrencilerinden ve daha sonra aynı okulda öğretmenlik yapan Nigar Öztürk, yeni binaya taşındıklarında Kız Enstitüsü öğrencilerinin temel kazısında ortaya çıkan kemikleri topladıklarını söylemiştir. (Nigar Öztürk ile özel görüşme, 2007)

"Akşam Kız Sanat Mektebi" adıyla Atatürk Evi'nde 1939'da eğitime başladı. İki yıl sonra kendi binasına taşınan okul, 1944'te İsmet İnönü Kız Enstitüsü adını aldı.[5] Ev idaresi, biçki dikiş, nakış, çocuk gelişimi gibi derslerin okutulduğu okulda öğrenciler, dersliklerden daha çok meslek atölyelerindeki uygulamalı öğretimle yeteneklerine göre seçtikleri dallarda uzmanlaştı. Mezun olan öğrenciler yaşıtlarına göre daha avantajlı hayata başladılar. Kız Enstitüsü mezunlarının eğitimli işgücü olarak avantajlı konumu sadece atölye ya da fabrika ile sınırlı değildi. Özellikle ev işleri ve çocuk bakımıyla ilgili eğitim almış olmaları kız meslek lisesi mezunlarının "ideal eş" olarak tercih edilmesini de sağlıyordu. Bu aslında tesadüfen ortaya çıkan bir sonuç değildi. Daha başından planlanmış ve Kız Enstitüleri aracılığıyla toplumda kadına yüklenen "ideal eş" ve "ev kadını" olma "görevi" için gerekli bilgi ve becerilerin kazandırılması öngörülmüştü. 1944'de İsmet İnönü ile birlikte Antalya'daki "ümran seferberliği"ni inceleyen CHP'li gazetecilerden Hulûsi Günay'ın Kız Enstitüsü öğrencileri için yazdıkları, o dönemde egemen olan, kadına yönelik sorunlu bakışı ortaya koyması açısından ibretliktir:

> Valinin teşebbüs ve himmeti ile kurulan Kız Enstitüsü binası ile karşı karşıyayım. İşte güzel bir eser daha. Yepyeni ve tamamiyle modern. 175 bin liraya malolmuş. Kısmen vilâyet tarafından yapılarak Bakanlığa (Maarif) devrolunmuş ve bakanlıkça tamamlanmış. Antalya'nın sevimli kızları için ne faydalı bir eser. Antalya kızının bu eseri nasıl benimsediğini işitmekle seviniyorum. Akdeniz kıyılarındaki tatlı esmerlerin, yaşadıkları ufukların güzelliklerine lâyık kadınlık hasletlerini taşıdıklarını bu vesile ile söylemeliyiz. Antalyanın kadını, Antalyanın kızı aynı zamanda tam manasiyle 'evinin bir kadını'dır ve kadınlık bilgilerine kuvvet vermekten haz duyar bir fitrettir. Bunun içindir ki böyle bir

5) Cumhurbaşkanı olduktan sonra Kız Enstitülerinin yaygınlaştırılmasını teşvik eden "Milli Şef" İsmet İnönü'nün adı, diğer illerdeki okullarda olduğu gibi Antalya'daki Kız Enstitüsü'nün ismine eklendi.

enstitünün kurulması onun bir saadeti, elbet çok benimsediği bir sevinç vesilesi olmuştur (Günay, 1944: 17).

Uygulamada, söz konusu amaca ulaşılmış ve "seri üretim" başarıyla (!) gerçekleştirilmiş olmalı ki Kız Enstitüsü hem okulun eğitimcileri hem de halk arasında "şeker fabrikası" olarak anılır olmuş. Kız Enstitüsü için "şeker fabrikası" dendiğini ilk olarak, Doğumevi ve okul binalarının yıkım kararına Antalya Büyükşehir Belediyesi Danışma Kurulu üyesi olarak "uygundur" görüşü bildiren bir mimardan öğrendim. Kız Enstitüsü'nün ilk beden eğitimi öğretmenlerinden Feride Erol da Kız Enstitüsü için halk arasında "şeker fabrikası" ifadesinin kullanıldığını doğrulamış ve bu ifadenin kullanılma gerekçesini de Kız Enstitüsü mezunlarının ev idaresi, çocuk bakımı, cilt bakımı ve kıyafet tasarımı eğitimi sonucu "ideal eş" özelliği kazanmalarıyla açıklamıştır. Erol, "şeker fabrikası" deyiminin anlamını aktarırken Kız Enstitüsü öğrencileri ile evlenmek isteyen erkeklerin ailelerinin zaman zaman kendisine de danıştıklarını ifade etmiştir.[6]

Kız Enstitüsü, Antalya'da henüz yıldızlı otellerin ve öğretmen evinin olmadığı 1970'lere kadar sadece eğitim kurumu olarak hizmet vermedi. Antalya'ya gelen devlet yöneticilerine ikram hizmetlerinin yanı sıra bu yöneticilerin yakınlarına "konukevi" hizmeti de sundu.[7] Okulun bando takımı da döneminin halkla ilişkiler ekibi olarak görev yaptı. Menderes'i bando takımı ile havaalanında karşılayan[8] İsmet İnönü Kız Enstitüsü öğrencileri Cevdet Sunay'ı da okulda ağırladı.

İsmet İnönü Kız Enstitüsü 1976 yılında Kız Meslek Lisesi'ne dönüştürülmüştür. 1991 yılında, aynı müdürlüğe bağlı olarak Teknik Lise ve Anadolu Meslek Lisesi de açılan Kız Meslek Lisesi'ne, 1997'de erkek öğrenci de alınarak ismi İsmet İnönü Meslek Lisesi

6) Feride Erol ile yapılan özel görüşme, 2007.

7) Okula adını veren Cumhurbaşkanı İnönü'nün kızı 1940'lı yıllarda sınıf arkadaşları ile birlikte Antalya'ya geziye geldiğinde evlerden getirilen karyolalar Kız Enstitüsü'nün bazı sınıflarına yerleştirilerek pansiyon hizmeti sunulmuş. (Nigar Öztürk, özel görüşme)

8) Nigar Öztürk, özel görüşme.

olarak değiştirilmiştir. Okul bünyesinde ayrıca Kız Teknik Öğretim Olgunlaşma Enstitüsü ve Pratik Kız Sanat Okulu da faaliyet göstermektedir.

Doğum ve Çocuk Bakımevi

Doğum ve Çocuk Bakımevi, Kız Enstitüsü'nün doğusunda, bir kadının bağışladığı arsa üzerine, iki katlı ve 40 yatak kapasiteli olarak inşaa edildi. 1945 yılında hizmete açıldı. O tarihte Antalya'nın nüfusu otuz binin altındaydı ve tüm sağlık hizmetleri Memleket Hastanesi'nde karşılanmaktaydı. Dönemin siyasal iktidarının önleyici halk sağlığı politikalarını hayata geçirmek için bir branş hastanesi olarak açılan Doğum ve Çocuk Bakımevi'nin halk tarafından benimsenmesi kolay olmadı. 1950'li yıllarda dahi "münevver aileler" hariç kadınların doğumu eskiden olduğu gibi evlerde, belediye ebelerince yaptırılmaya devam etti. Doğumevi personeli, çocuk bakımı üzerine bilgilendirmeler yapmak ve gerekli görüldüğünde de tedavi uygulamak üzere hastaların evlerine gitti. Tedavi için doğumevine gitmeye çekinen kadınların endişelerini emekli ebe Safinaz Aksu şöyle açıklıyor:

> Doğumevi açılmazdan önce halk dışarıda [evinde] doğururdu. Belediye ebesi vardı... Hastane açıldığı ilk yıllarda böyle devam etti, gelen olmazdı... Eskiden hastaneden korkuyorlardı. Halk 'acaba doğumevinde bize bağırırlar mı, bize laf söyleyen olur mu' diye korkardı... Kadınlar muayene masasına çıkmaktan korkardı. Hasta gelirdi, ilk defa görüyor doğum odasını. 'Ayıp olur, utanırım, ben masaya çıkamam' diye düşünürlerdi. Erkek doktorlara muayene olmaktan utanırlardı. Sonradan alıştılar.[9]

---

9) Safinaz Aksu ile özel görüşme, 2007. Aksu'nun Doğum ve Çocuk Bakımevi ve Köy Ebesi Okulu anılarının tamamı için bkz. Hasan Üstün, "Doğumevi ve Okul Binaları Neden Korunmalı ve Nasıl Kullanılmalı? – Bölüm 2", *Antalya Hürses*, 27.02.2007.

Doğum ve Çocuk Bakımevi sadece hastane hizmeti vermedi. Burada açılan kreşte Kız Enstitüsü'nün öğrencileri çocuk bakımı uygulaması yaptı. Antalya'da ilk tıp eğitimi de burada başladı. 1950'lerin başında Doğum ve Çocuk Bakımevi'nde açılan Köy Ebesi Okulu'ndan[10] mezun ebeler –Köy Enstitülü öğretmenler gibi– köylere gönderildi.

Erken Cumhuriyet dönemindeki ulusal mimari sentezlerinin izlerini taşıyan Doğum ve Çocuk Bakımevi'nin yatak kapasitesini artırmak için bir kat daha eklendi. 40 yıl kadar amacına uygun hizmet üretilen doğumevi, Türkiye'de sosyal devlet politikaları terk edilerek sağlık hizmetinin piyasaya açıldığı 1980'li yıllarda, Devlet Hastanesi bünyesine taşındı. Binası ise valilik, belediye gibi kamu kurumları ile Tabip Odası gibi ilgili meslek odalarının kurduğu Akdeniz Sağlık Vakfı'nın işlettiği özel hastaneye tahsis edildi.

İlk "On Derslikli Okul"

Kız Enstitüsü'nün batısındaki İnönü İlköğretim Okulu da 1946'da, iki katlı ve on derslikli olarak açıldı. Antalya'daki diğer tüm okullar beş derslikliydi. Bu özelliği nedeniyle İl Eğitim Müdürlüğü'ne ve Eğitim Araçları Merkezi'ne de ev sahipliği yapan okuldaki çok amaçlı salonda MEB ve Sağlık Bakanlığı'nın hazırlattığı eğitici filmler gösterildi. Antalya il merkezindeki ilkokullarda okuyan çocukların hazırladığı sahne gösterisi türü etkinlikler bu okulun salonunda sergilendi. 1950'de "on derslikli okul"da eğitime başlayan ve okulun yıkılmaması için Koruma Kurulu'na dilekçe verenlerden mimar Cemil Cahit Sönmez, okulun bahçe düzenini ve etrafında bulunan yapıları şöyle hatırlıyor:

10) Köy Ebesi Okulu, 1960'larda Sağlık Okulu, daha sonra da Sağlık Koleji'ne dönüştürülerek ayrı bir binaya taşındı. En son olarak da Sağlık Meslek Lisesi oldu.

Ön tarafında, güneyde bir bahçeden sonra, ortasından çay akan bir cadde [Ali Çetinkaya] vardı. Çayın kenarına çam ağaçları ve çiçekler ekilmişti. Okulun karşısında cadde üzerinde şimdi Merkez Bankası'nın olduğu yerde bir kütüphane ... bulunmakta idi. Kütüphane Tekelioğlu Kütüphanesi adını taşıyordu. Başında da müdür olarak Sıtkı Bey görevde idi. Kendisine bilgisinden dolayı 'üstat' denirdi. Doğu tarafta alçak bir duvarla ayrılmış İnönü Kız Enstitüsü, kuzey tarafta dar bir yol, yola bitişik duvar üzerinde su arkı [susam arkı], batısında ise Demirciler Çarşısı bulunmakta idi.[11]

Antalya'nın orta ve üst gelir grubundaki ailelerin çocuklarının devam ettiği İnönü İlkokulu, Demokrat Parti 1950'de iktidara gelince, DP'li politikacıların muhalifleri "İnönü" adını kullanmaktan kaçındıkları için bunun yerine 'on derslikli okul' olarak anıldı. Derslik sayısının fazla olması nedeniyle bu okul, 'mülteci okul sığınağı' gibiydi.[12]

Antalya'da "ümran romantizmi"nin yaşandığı 1940'lı yıllarda inşa edilen Doğum ve Çocuk Bakımevi; Kız Enstitüsü, İnönü İlkokulu ve bunların karşı sırasındaki Verem Savaş Dispanseri ve Tekelioğlu Kütüphanesi'nin bulunduğu bu bölge şehrin sağlık, kültür ve eğitim kampusu niteliğindeydi. Çocuk ve kadın sağlığı, kadınlara meslek eğitimi gibi o tarihe kadar pek yaygın olmayan ve halka benimsetmekte güçlük çekilen eğitim ve sağlık hizmetlerini içeren bu kampusun şehrin merkezine yerleştirilmesinin dönemin sağlık ve eğitim politikalarıyla oldukça uyumlu olduğu söylenebilir. Erken Cumhuriyet dönemi okul ve hastane mimarisinin örnekleri olarak iki katlı

---

11) Cemil Cahit Sönmez'in ilkokul anılarının tamamı ve İnönü İlköğretim hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hasan Üstün, "Doğumevi ve Okul Binaları Neden Korunmalı ve Nasıl Kullanılmalı? – Bölüm 3", *Antalya Hürses*, 28.02.2007.

12) "On derslikli okul"a Antalya Lisesi'nin orta kısmından gelen 'mülteci' öğrencilerin sayısı arttıkça Merkez ve Hızır Reis adıyla iki ayrı ortaokul kuruldu. Deniz Baykal, Vural Savaş ve bu okulu yıkan Antalya Büyükşehir Belediye Başkanı Menderes Türel, İnönü İlköğretim'in tanınan mezunlarından bazıları.

inşa edilen bu yapıların kapasitesi Antalya'daki nüfus artışına paralel olarak artan derslik ve yatak ihtiyacını karşılamak üzere artırılmıştır. Kız Enstitüsü'nün ana binasına ek kat çıkılmış ve bahçesine yeni bir blok eklenmiştir. İnönü İlköğretim'e hem kat çıkılmış hem de ek blok yapılmış ve doğumevine de ek kat çıkılarak artan yatak ihtiyacı karşılanmıştır. 1970'lere kadar mevcut binalara kat çıkma yöntemiyle şehrin okul ve hastane ihtiyacının önemli bir bölümünü karşılayan bu "eğitim kampusu" şehir haritalarına da "okullar bölgesi" olarak işlenmiştir. 1970'lerden itibaren artan ihtiyacı karşılamak için ise daha radikal çözümler gündeme gelmiş; Milli Eğitim Müdürlüğü yeni valilik binasına, Sağlık Koleji ve Eğitim Araçları Müdürlüğü kendi binalarına, doğumevi ise yeni Devlet Hastanesi'ne taşınmıştır. Son olarak, Akdeniz Üniversitesi'nin kurulup gelişmesi ile birlikte "okullar bölgesi"nin Antalya'nın eğitim ve kültür yaşamındaki eski işlevi azalmıştır. Doğumevinin özel hastaneye dönüştürülmesine ve okulların eski öneminin azalmasına karşın bu bölgedeki tüm yapılar iki yıl öncesine kadar orijinal işlevlerini sürdürmüşlerdir.

Erkek Meclisi: "Doğumevi ve Okullar Yıkılsın!"

Şehir planında "okullar bölgesi" olarak işaretlenmiş bu alan, Antalya kent merkezini "kültür ve turizm kenti Antalya" imajına uygun hale getirmek üzere Bakanlar Kurulu'nca, 2004 yılında ilan edilen Kültür ve Turizm Koruma ve Gelişim Bölgesi'ne dahil edildi. Bu alandaki planlama yetkisi ise Muratpaşa Belediyesi'nden alınarak Büyükşehir Belediyesi'ne verildi. "Okullar bölgesi,"Antalya Büyükşehir Belediye Meclisi'nin 17.06.2005 tarihli kararı ile onaylanan 1/25000 ölçekli Nazım İmar Planı'nda "sosyal-kültürel ve ticari amaçlı kullanışlar ve yapılar için ayrılmış bölge" olarak tanımlandı. Yeni planda, "...MİA (merkezi iş alanı) dışına taşınan idari, eğitim, sağlık vb. kamu kuruluşlarının merkezi iş alanına dönüşümü amaçlı kentsel tasarım projesine dayalı olarak imar planında revizyon yapılabilir" ifadesi de plan notlarına eklendi. Bu plan notları doğrultusunda, "okullar bölgesi"ni "sosyal-kültürel ve ticari amaçlı kullanışlar ve yapılar için ayrılmış bölge"ye dönüştüren plan tadilat-

ları, 2005 yılında, Büyükşehir Meclisi'nde onaylandı. Plan tadilatı kararları, yeni fonksiyonlara uygun olarak hazırlanan ve sivil toplum örgütleri ile Gündem 21 platformunda (Antalya Kent Konseyi) irdelenen kentsel tasarım projeleri doğrultusunda alındı.

Bu karar süreci ilk bakışta belediye meclislerinin rutin plan tadilatlarından biri gibi görünmektedir. Ancak, benzer plan tadilatlarında az ya da çok eleştirel bir tavır sergileyen Kent Konseyi'nin yanı sıra, "kamusal yararın göz ardı edildiği ve imar mevzuatına aykırılık" gibi gerekçelerle dava açan meslek odaları da bu karar sürecinde tümüyle olumlayıcı bir politika benimsemiştir. Doğumevi ve okulların yıkılmayarak korunması talebiyle Koruma Kurulu'na başvurulması sonrasında bu "yıkıcı ittifak"a, "okullar bölgesi"nde yapılacak yeraltı çarşısında turistik ticaret yapacak esnafın temsilcisi dernek ve odalar da katılmıştır. Dokuma Fabrikası'nın Koruma Kurulu'nca tescil edilmesi sürecinde birlikte çalıştığımız ve rant paylaşım ilişkilerinin dışında olduğundan emin olduğum mimarın da "Anı değeri var ama mimari değeri yok" tezi etrafında buluşan "yıkıcı ittifak"a dahil olduğunu görmek "okullar bölgesi"nin kolayca haritadan silinmesini açıklayıcı oldu. Daha önce de belirttiğim gibi (5. dipnot) kültürel koruma alanında çalıştığı halde söz konusu ittifaka dahil olan bu mimarın "Kız enstitüsü'ne 'şeker fabrikası' deniyormuş biliyor musun?" sorusunu yöneltirkenki müstehzi yüz ifadesi, bana Kız Enstitüsü'nün gayri resmi adını öğretmekle kalmadı, "okullar bölgesi"nin "kentsel dönüşüm"üyle ilgili karar süreçlerindeki cinsiyetçi bakışı da görmemi sağladı. Bu diyalogdan sonra "okullar bölgesi" için "kentsel dönüşüm" kararını alan, onaylayan ya da destekleyen kurumları gözden geçirdiğimde tümünün başkanlarının ve üyelerinin yüzde yüze yakınının erkeklerden oluştuğu dikkatimi çekti. Üç nesil Antalyalının sivil ve resmi tarihinin, özellikle de Antalya'da kadınların modernleşme tarihinin merkezini oluşturan, yapıldığı dönemde 'ümran eserleri' olarak tanımlan bu binaların yıkımını öngören plan tadilatları ve doğumevi ile okulların yıkım kararlarını verenlerinse neredeyse yüzde yüzü erkek. Çünkü 44 kişilik Antalya Büyükşehir Belediye Meclisi'nin tek kadın üyesi Deniz Filiz, muhalefetteki CHP'yi temsil ediyor. Kadın tarihine kayıtsız bu erkek

egemenliği siyasilerle sınırlı değil. "Okullar bölgesi"ni "ticari alan"a dönüştüren ve Doğumevi, Kız Enstitüsü ve İnönü İlköğretim Okulu için "katli vaciptir" kararına "uygundur" diyen Büyükşehir'in İmar Danışma Kurulu'nda sözü geçen Mimarlar Odası, Şehir Plancıları Odası ve ATSO (Antalya Ticaret ve sanayi Odası) gibi kurumların temsilcileri de erkekti. 'Bu binalar yıkılsın' diyerek Koruma Kurulu'na başvuran AESOB (Antalya Esnaf Sanatkârlar Odası), Antalya Rehberler Odası ve KALEDER (Kalekapısı Esnafı Derneği) başkanları ve onlara destek veren Kent Konseyi'nin komisyon başkanları, okulların şehir merkezi dışına taşınmasına onay veren bakan, vali ve il milli eğitim müdürü de öyle. Diğer bir ifadeyle Antalya'da adı kadınlarla anılan ve onların toplumsal ve kültürel tarihinin izlerini taşıyan az sayıda mekânın haritadan silinmesi kararı, tamamına yakını erkeklerin egemen olduğu kurullar tarafından verilmişti.

"Kızların Sessizliği" Bozulunca...

Bu karar süreçlerinde ne bu doğumevi ve okullarda hizmet üreten eğitimci ve sağlıkçılara ne de buradan hizmet alan kadınlara ve çocuklara fikrini sormak kimsenin aklına gelmemiş! Eğitim-Sen'in girişimiyle[13] harekete geçen Kız Enstitüsü'nün mezunları ve emekli öğretmenleri, kendi tarihlerine sahip çıkarak doğumevi ve okulların yıkım kararına itiraz ettiler. "Okulumuzu yıkacaklarmış" mesajını alabilen kırk kadar emekli öğretmen ya da mezun, 12 Şubat 2007 günü Eğitim-Sen'de buluşarak Koruma Kurulu'na verilecek

13) Eğitim-Sen, o tarihteki Antalya Şubesi yöneticilerinden bazıları merkezdeki okulların şehir dışındaki "kampus"larda toplanmasını olumlu bulduğu için komşu bahçedeki "okullar bölgesi"nde uygulanmak istenen "kentsel dönüşüm" projesine başlangıçta karşı çıkmamıştır. Eğitim-Sen'in doğumevi ve okulların yıkımını önlemek için çalışmaya başlaması, "okullar bölgesi"nin Antalya eğitim ve kadın tarihi açısından önemine dikkat çeken "İsmet İnönü Kız Enstitüsü'nün tarihi önemi" başlıklı yazımın yayını (*Antalya Körfez*, 15.01.2007) sonrasında mümkün olabilmiştir. Eğitim olanaklarına eşit ve kolay erişimi savunan Eğitim-Sen'in "kampus modeli"ne karşı eleştirel politikasını daha yüksek sesle açıklaması, üyelerinin benzer tereddütler yaşanmasının önüne geçecektir.

dilekçeyi imzaladılar ve yapılacak basın açıklamasını gözden geçirdiler. Dilekçenin teslim edileceği Koruma Kurulu'nun kapısına gelindiğinde imzacı sayısı yüzde elli azalmıştı. Basın açklamasını Kız Enstitüsü'nün emekli beden eğitimi öğretmeni Feride Erol okudu. İki çocuğunu yarım asır önce doğumevinde dünyaya getirdiğini ve bu çocukların İnönü İlkokulu'ndan mezun olduğunu hatırlatan Feride Erol, doğumevi ve okul binalarının önemini dört başlıkta özetledi: "1) Kız Enstitüsü Antalya'daki en eski (1939) meslek okuludur, 2) İnönü İlköğretim, Antalya'nın ilk (1946) on derslikli okuludur, 3) Doğumevi Antalya'nın en eski hastanesidir, 4) Doğumevi, onbinlerce Antalyalının 'doğduğu ev', anneler için de çocuk sahibi olduğu hastanedir."[14] "Antalya'da kendisinden önce yapılmış değerli binaları yıkan bir kent yönetimi anlayışına karşıyız," sözleriyle Büyükşehir Belediyesi'ni eleştiren Erol, İl Özel İdare Binası, Hükümet Konağı, Belediye Binası, Atatürk Evi, Memleket Hastanesi, Tekelioğlu Kütüphanesi (Elhamra Sineması) gibi pek çok tarihi yapının da benzer bir anlayışla yok edildiğini hatırlatarak, yıkımların durdurulmasını talep etti:

> Antalya Doğumevi, İnönü İlköğretim Okulu ve İsmet İnönü Kız Enstitüsü de yıkıldığında, Antalya şehir merkezinde Cumhuriyetin ilk döneminde inşa edilmiş tek bir kamu binası örneği kalmayacaktır. Kültür Bakanlığı'nın koruduğu 22 ayrı Köy Enstitüsü'nün binaları ile İsmet İnönü Kız Enstitüsü, İnönü İlköğretim ve Doğumevi binaları çok benzerdir. Yıkılmak istenen bu binaların korunması ve eğitim, sağlık, kültür ve turizm fonksiyonları ile kullanılması mümkündür. Antalya Koruma Kurulu'nun ivedilikle bu binaları incelemesini ve yıkımları durdurmasını talep ediyoruz.[15]

---

14) Koruma Kurulu'nun kapısında yapılan basın açıklamasının detayları için bkz. "STK'lar Antalya'nın Tarihine Sahip Çıkıyor", www.bianet.org, 13.02.2007.

15) Basın açıklamasının tamamı için bkz. "Antalya'nın 'ümran eserleri' kurtulacak mı?", *Her Pazartesi*, 5-11.03.2007, Sayı: 3.

Basın açıklamasının ardından doğumevi ve okulların korunmasını talep eden dilekçe[16] –sayısı kadınlardan fazla olan gazeteciler eşliğinde– Koruma Kurulu Müdürü'ne teslim edildi. Koruma Kurulu Müdürü, hayatında belki de ilk kez bir basın açıklaması yaparak "kızların sessizliği"ni (Akşit, 2005) bozan Kız Enstitülü kadınların bu eylemini "şov" olarak niteledi. Doğumevi ve okullar için daha önce yapılan iki başvuruyu işleme koymadığı için hakkında idari yargıda dava açılan Koruma Kurulu, gazeteciler önünde yapılan bu "şov"a kayıtsız kalamadı ve Kız Enstitülü kadınların dilekçesini işleme koydu. DOCOMOMO Türkiye Ulusal Çalışma Grubu adına Yıldız Salman ve Ebru Omay Polat da, doğumevi ve okul binalarının yıkılmaması ve kültür varlığı olarak korunması talebiyle Koruma Kurulu'na başvurdu. Bu gelişme karşısında Büyükşehir Belediyesi "önlem" (!) almakta gecikmedi. Büyükşehir Belediyesi'nin işaretiyle harekete geçen ve içinde AESOB, Antalya Rehberler Odası, KALEDER ve Kent Konseyi'nin bazı çalışma gruplarının yer aldığı ticaret lobisi de dilekçe ile kurula başvurarak şehir merkezine turist ziyaretini artıracağı

---

16) Dilekçeye imza koyan kişi ve kurumları sıralamak tartışmanın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. *KİŞİLER:* Sabriye ARMEN (Kız Enst. 1946 -1972 öğr.), Murtaza BAŞLAR (Emekli öğr.), Nursel BAYAR, Remziye CANDURMAZ (Kız Enst. öğr.), Nermin ÇAKILKAYA (Kız Enst. emekli öğr.), Fatma Semin Civelek (Kız Enst. 1968-69 mezunu), Ramazan DEMİREL (Emekli öğr.), Seyrat DOĞAŞAN (Kız Enst. 1965 mezunu), Feride EROL (İsmet İnönü Kız Enst. emekli öğr.), Şule İLGEN (Kız Enst. emekli öğr.), Esma İMRE (Kız Enst. öğr.), Ali KESKİN (Kız Enst. 1956-76 Mutemedi), Müfide OĞUZ (Kız Enst. emekli öğr.), Jale ONUR (Kız Ens. emekli öğr.), Nigâr ÖZTÜRK (İsmet İnönü Kız Enstitüsü ilk mezunu ve emekli öğr.), Aynur TİMURLENK, Nadire TÜLÜ (Kız Enst. Emekli öğr.), Aylâ YÜKSEL (İsmet İnönü Kız Enstitüsü emekli md.), Şirin YALÇIN (Ankara Kız Enst. mezunu), Mehmet YALÇIN (Akd. Üni. Eğitim Fak. Dekanı), *KURUMLAR:* Akd. Üni. Çevre Araştırmaları Mrk., Antalya Çağdaş Eğitim Vakfı (ANTÇEV), Antalya Kadın Danışma ve Dayanışma Derneği, Antalya Kent Müzesi Girişimcileri Derneği, Antalya Tabip Odası, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası (EĞİTİM SEN), İnönü İlköğretim Okulu Okul Aile Birliği, İsmet İnönü Meslek Lisesi Okul Aile Birliği, Kız Teknik Öğretmenler Derneği, REHBERANT (Antalya Rehberler Derneği), Sağlık ve Sosyal Hizmet Emekçileri Sendikası (SES)

gerekçesiyle "okullar yıkılsın" dedi. O tarihte Büyükşehir Belediyesi İmar Danışma Kurulu üyesi olan Mimarlar Odası Başkanı da –kurul toplantısından bir hafta kadar önce– "Bu binaların mimari değeri yok, sadece anı değeri var" açıklamasını yaptı. Sadece, Büyükşehir Belediyesi'nin işlerini yapan bir inşaat şirketine ait yerel TV kanalına yapılan bu mimari değerlendirmenin[17] anlamı Koruma Kurulu'nun kararının açıklanmasından sonra anlaşılacaktı.

Koruma Kurulu Müdürü'nün bir anlamda 'ayak sürüyerek' işleme koyduğu Kız Enstitülü kadınların ve onları destekleyenlerin başvurusu, "yıkıcı" ticaret lobisinin başvurularıyla birleştirildi. "Bu binaların mimari değeri yok" açıklaması yapan Mimarlar Odası Başkanı'nın mihmandarlığında 9 Mart 2008 tarihinde doğumevi ve okulları yerinde gören ve dilekçeleri inceleyen Koruma Kurulu'nun kararı Mimarlar Odası Başkanı'nın bir hafta önce açıkladığı "anı değeri" cümlesi ile başlıyordu:

> Söz konusu yapıların Antalya kentinin bir dönem sosyal yaşamına konu olan yapılar olduğu ve anı değeri bulunduğuna; Ancak, 2863 sayılı yasanın 3. maddesinde kültür varlıklarının tanımlanmasında, kültür varlığı niteliğindeki yapının sosyal yaşama konu olmasının yanı sıra bilimsel ve kültürel açıdan da özgün değer taşıması gerektiğinin belirtildiğine ...; Uluslararası alanda da kabul edilen bu tanımlar ve koruma kurumsal yaklaşımları çerçevesinde İnönü İlköğretim Okulu, İsmet İnönü Kız Meslek Lisesi ve eski doğumevi yapıları incelendiğinde, bu yapıların yapıldıkları dönemin mimari yaklaşımları bağlamında çok özel nitelikler göstermediği ve geçirdikleri köklü değişimlerle günümüze gelmiş olduklarından, içerdikleri işlevlerin günümüz tanımlarına uygun mekânsal kaliteyi de taşımadıkları, dolayısıyla 2863 sayılı yasada getirilen kültür varlığı tanımı kapsamında aranan nitelikleri bünyesinde barındırmadıkları görüldüğünden "korunması gerekli kültür varlığı" olarak tescillerinin uygun bulunmadığına (Olumsuz); yapıların kentsel belleğin bir öğesi olarak taşıdıkları

17) Kanal VIP, 27.2.2007.

anı değerlerinin ise farklı tasarımlarla sürdürülebileceğinin tavsiyesine karar verildi.[18]

Kararda kısa bir cümle ile ve hiçbir atıfta bulunmadan binaların "anı değeri"nin varlığını tescil eden kurul, "mimari değer"in yokluğunu ulusal ve uluslararası mevzuata yaslanarak ispat ediyor. İTÜ emekli Restorasyon ve Mimarlık Tarihi Profesörü Doğan Kuban gibi alanında uluslararası saygınlığı olan bilim insanlarının binalarının koruması yönündeki raporlarına karşın sadece Mimarlar Odası Başkanı'nın görüşünü paylaşan Koruma Kurulu, "olumsuz" görüşüne gerekçe olarak okul ve hastane binalarına 1960'lardan sonra artan ihtiyacı karşılamak üzere Milli Eğitim ve Sağlık Bakanlıkları tarafından projeli bir şekilde yapılan eklentileri göstermiştir. Doğan Kuban, "Yapılar restore edilerek özgün durumlarına getirilebilir... ve Türkiye'nin çağdaşlaşma döneminin basamakları olarak kentin tarihindeki simgesel statüleri vurgulanabilir. Buradaki üstyapı kent merkezindeki bir kültür sitesinin temel öğeleri olarak değerlendirilebilir," tespitiyle "mimari değeri yok" tezini savunanlara "bilimsel ve kültürel açı"yı gösterirken Pelin Gürol (yüksek mimar) da İsmet İnönü Kız Enstitüsü'nü "modernist mimarlık anlayışıyla tasarlanan, biçim-işlev uyumu göz önünde bulundurulmuş, yalın ve gösterişsiz" tarzda inşa edilen kız enstitüsü binalarından birisi olarak anıyor. Kıvanç Kılınç (Yüksek Mimar; New York Eyalet Üniversitesi) ise doğumevi binasındaki, 1940'lı yıllarda etkin olan İkinci Ulusal Mimarlık Akımı'nın etkilerine dikkat çeker.[19]

Bu isimlerin daha ayrıntılı "bilimsel ve kültürel" tespitleri Koruma Kurulu'na verilen dilekçenin ekinde iletilmesine karşın, kurul "mimari değeri" olmadığı gerekçesiyle doğumevi ve okulların "kültür varlığı" olarak korunması talebini reddetti ve "anı değeri"nin nasıl

---

18) Antalya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu karar tarihi ve no: 9.3.2007/1497

19) Hasan Üstün, "Binaların 'Anı Değeri' Nasıl Sürdürülecek?", www.bianet.org, 10.04.2007; Kuban, Gürol ve Kılınç'ın daha ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. Hasan Üstün, "Antalya'nın 'ümran eserleri' kurtulacak mı?", *Her Pazartesi*, 5-11.03.2007, Sayı: 3.

korunacağını boşlukta bırakarak "okullar bölgesi"ni haritadan silmek isteyen Büyükşehir Belediyesi'nin elini serbest bıraktı. Mimari yapı ortadan kaldırıldığında "anı değeri"nin nasıl yaşatılacağına yanıt veremeyen bu çelişkili karar kurul başkanının da içine sinmemiş olacak ki toplantıdan sonra Antalya Valisi'ni ve Büyükşehir Başkanı'nı telefonla arayarak "mevzuata uymadığı" için binaları tescil edemediklerini belirtip Antalyalıların binalarla ilgili hassasiyetlerini hatırlatarak binaların "anı değeri"ni korumalarını tavsiye etmiş.[20]

Koruma Kurulu'nun "olumsuz" kararını tartışmalı[21] kılan bir diğer gelişme de kurul daha inceleme yapmadan İnönü İlköğretim Okulu'nun yıkılmak üzere boşaltılmak istenmesidir. Antalya Koruma Kurulu üyeleri 9 Mart'ta İnönü İlkokulu'nu incelemeye geldiğinde İnönü İlköğretim Okulu yöneticileri ve Okul Aile Birliği üyeleri, İl Milli Eğitim Müdürü'nden 7 Mart'ta aldıkları "İki hafta içinde Zeytinköy'de yapılan yeni okula taşınacaksınız. Başbakan 24 Mart'ta yeni okulun açılışını bizzat yapmak istiyor!" şeklindeki sözlü talimatının şokunu yaşıyordu. Diğer bir ifade ile Koruma Kurulu'nun yıkılıp yıkılmayacağına karar vereceği okul için tahliye kararı çoktan verilmiş ve yeni okul binasının açılışı da Başbakan

---

20) O tarihte Kurul Başkanı olan Haluk Abbasoğlu ile özel görüşme, 2007; Abbasoğlu'nun bahsettiği hassasiyete sahip Antalyalılardan biri de Kız Ensitüsü'nün ilk öğrencilerinden ve emekli öğretmeni Nigâr Öztürk'tü. Belediye Başkanı'na mektup yazan Öztürk "Okulumuzu yıkmayın" çağrısını yineliyordu: "Sayın Başkan; mektubumu okumanızı gönülden diliyorum. Ben Nigâr Öztürk; Emekli öğretmenim. 90-100 yıl öncesi Antalya'da öğretmenlik yapmış ve emekli olmuş Hoca Galip Efendi'nin torunuyum. İçinde eğitim gördüğüm ve en az 20 yıl öğretmenlik yaptığım o tarihi binaların yıkılacağını öğrenince içim sızladı... Başkanım; acaba o tarihi binaları yıktıracağınıza; güzel bir restorasyondan geçirip, çevresini de güzelleştirip, Atatürk büstünü de daha güzel, göze görünür bir şekilde yerleştirseniz olmaz mı? Başkanım, zaten o okulların içi yıktırılacak kadar viran değildir. İyi bir onarımla daha güzelleşeceğine inanıyor ve ümit ediyorum..." Mektubun tam metni için bkz. Hasan Üstün, "Antalya'nın 'ümran eserleri' kurtulacak mı?", *Her Pazartesi*, 5-11.03.2007, Sayı: 3.

21) Bu kararın eleştirel değerlendirmesi için bkz. Cemil Cahit Sönmez, "Binaları Koruma(ma) Kriteri Arsa Değeri mi?" *Radikal*, 13.05.2007; Üstün, 10.4.2007.

Recep Tayyip Erdoğan'ın 24 Mart 2007 tarihli resmi programına kaydedilmişti. Dönem ortasında gerçekleşecek bu taşınmanın öğrencilerinin sınavlarını olumsuz etkileyeceği gerekçesiyle okul bahçesinde bir basın açıklaması yaparak bu karara tepki gösteren velilerin daha sonra da Güllük PTT'ye yürüyerek başbakana faks göndermesi üzerine yıkım işlemi yaz tatiline ertelendi.[22]

Kız Enstitüsü Gece Yıkıldı

Koruma Kurulu, doğumevi ve okullarla ilgili "mimari değeri yok" dediği kararında, "Yapıların kentsel belleğin bir öğesi olarak taşıdıkları anı değerlerinin ise farklı tasarımlarla sürdürülebileceği" ni de tavsiye etti. Daha önce Antalya Dokuma Fabrikası için alınan "tasarım verisi" kararı[23] ile doğumevi ve okulların korunacağını umanların yanıldıklarını anlamaları uzun sürmedi. Doğumevi ve okulların arsasına yeraltı çarşısı ve otopark yapmayı planlayan Büyükşehir Belediyesi ilk yıkımı 28 Haziran 2007 gecesi Kız Enstitüsü'nde gerçekleştirdi.[24]

Son mezuniyet töreni yapılır yapılmaz, İnönü İlköğretim Okulu boşaltıldı. 19 Haziran'da, okulun eşyaları yeni binaya henüz taşınmıştı ki, İnönü İlköğretim'in boşaltma ve yıkım kararına karşı Okul Aile Birliği'nin 2. Bölge İdare Mahkemesi'nde açtığı davada, "yürütmeyi durdurma" kararı çıktı. 21 Haziran tarihli bu karar üzerine, Büyükşehir Belediyesi, okulun eşyalarını tekrar eski binasına taşımak zorunda kaldı. Bu gelişme ile otoritesi sarsılan Büyükşehir Belediyesi, benzer bir yargı sürecine maruz kalmamak için, bir hafta

---

22) Haber için bkz. "Öğrenciler 'Okulumuzu Yıktırmayız' Diyor!", www.bianet.org, 13.03.2007

23) Antalya Koruma Kurulu'nca 2005 yılında "tasarım verisi" olarak değerlendirilmesi istenen Antalya Dokuma Fabrikası ana binası yıkılmadı ve Modern Sanat Müzesi olarak projelendirildi. Bu koruma kararı sürecinde "uzman oda"ların yerel yönetimlerle ilişkisi ve koruma talebine karşı olumsuz tavrının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Hasan Üstün, "TMMOB için yol haritası", *Radikal İki*, 12.08.2007.

24) Kız Enstitüsü binasının yıkımının detayları için bkz. Hasan Üstün, "Belediyeler ve 'uzman oda' ittifakı," *Radikal İki*, 22.07.2007.

içinde Kız Enstitüsü binasını boşalttı ve bir gece vakti de yıktı. Bu yıkımın sorunsuz gerçekleşmesinde okul yönetiminin ve velilerin de katkısı oldu. Okul yönetiminin aynı müdürlüğe bağlı faaliyet gösteren beş ayrı okulun yarattığı yoğunluktan kurtulma arayışı ile çoğunluğu muhafazakâr velilerin kız öğrencileri şehir merkezinin cazibesinden ve "tehlikeleri"nden uzak tutma kaygısı birleşince şehir merkezinin beş kilometre kadar dışındaki yeni binaya taşınma işi kısa sürede ve sorunsuzca gerçekleştirilmişti. Bu amaçla, okul yönetimi mezuniyet töreni dahi yapmadı. Antalya'da yaz rehavetinin yaşandığı 28 Haziran 2007 akşamı başlayan Kız Enstitüsü binalarının yıkımını Büyükşehir Belediye Başkanı şahsen yönetti. Gece boyu süren yıkım operasyonu sabaha karşı bitirildi.

İnönü İlköğretim Okulu'nun tahliyesiyle ilgili 21 Haziran 2007'de verilen yürütmeyi durdurma kararı, yapılan itiraz üzerine kaldırıldı ve daha mahkemenin yürütmeyi durdurma kararının kaldırılması taraflara tebliğ edilmeden, 23 Ağustos 2007 günü İnönü İlköğretim Okulu ikinci kez yeni binaya taşındı ve aynı günün akşamı da yıkıma başlandı. Eğitim-Sen Antalya Şubesi üyeleri yıkıma engel olmak istedi. Büyükşehir'in yıkım kepçelerinin gölgesinde yapılan basın açıklamasında, mahkemenin kararının taraflara tebliğ edilmediği ve bir haftalık itiraz süresine rağmen bu hakkın maddi temelinin ortadan kaldırıldığına dikkat çekilerek Büyükşehir Belediyesi'nin hukuka aykırı davrandığı vurgulandı.[25] Eğitim-Sen'in basın açıklamasının ardından yıkım ekibi işine tekrar başladı. Geceyarısına kadar süren yıkım ertesi gün tamamlandı. Kız Enstitüsü ve İnönü İlköğretim'in bahçesi geçici olarak otoparka dönüştürülürken, doğumevinin yıkımı bir yıl sonra gerçekleştirilebildi. Çünkü bu binada faaliyet gösteren Akdeniz Sağlık Vakfı Hastanesi'nin taşınacağı yeni bina tamamlanamamıştı. Doğumevi binasının yıkımına da 20 Eylül 2008 günü sabah saatlerinde başlandı. Bu kez yıkıma tepki gösteren olmadığı için yıkım bir haftada tamamlandı. Doğumevinin

25) Eğitim-Sen'in yıkımla ilgili basın açıklaması haberi için bkz. Hüseyin Ülker, "Antalya'da 60 Yıllık Okul Çarşı İçin Yıkıldı", www.bianet.org,, 24.08.2007.

de yıkılması ile 60 yıl Antalya'nın "eğitim kampusu" olarak hizmet veren "okullar bölgesi" haritadan silindi.

Sonsöz Yerine

İsmet İnönü Kız Enstitüsü, İnönü İlköğretim Okulu ve Doğumevi binalarının akıbeti, ilk bakışta Antalya'nın 20. yüzyıl şehirleşme tarihinde sıkça tekrarlanan ve "şehri güzelleştirme" iddiasıyla Roma dönemi surları, kiliseler, mezarlıklar, belediye binası, vilayet konağı, özel idare binası, hapishane, hastane gibi tarihi yapıları yıkıp yerine çarşı, okul, halkevi, otopark vb. yeni rant alanları ve hizmet üniteleri açma politikalarının uzantısı olarak durmaktadır. Antalya şehir merkezindeki erken Cumhuriyet dönemi mimarisine sahip dört kamu yapısından üçünün yıkım kararı için Doğan Kuban'ın "kentin tarihi hafızasının, kimlik tanımlamak açısından önemini kavrayamamış ya da böyle bir olguya inanmayan pragmatik, yüzeysel kültürlü ve toprak rantını temel belediyecilik görevi gibi gören bir anlayışın ifadesi," tanımına katılıyorum (akt. Üstün, 18.3.2007). Bu, 1940'larda şehri güzelleştirmek iddiasıyla gayri Müslimlere ait mezarlıklar üzerinde zorunlu "imar vergileri" ile "ümran eserleri" yaptırarak "ümran romantizmi" yaşayanlar için de geçerli, bugün "okullar bölgesi"ni "çarşı" ve "otopark" alanına dönüştürerek yerel ve uluslararası sermaye gruplarına tahsis etmek isteyenler için de geçerli. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kız Enstitüsü, Doğum ve Çocuk Bakımevi ve İnönü İlkokulu'nun bulunduğu alanın imar planlarına işlenmiş "okullar bölgesi" statüsünün "çarşı" ve "otopark"a dönüştürülmesi ve bu binaların yıkım kararlarının alınma süreçlerinin daha önce görülmemiş şekilde hızlandırılmasında, söz konusu kent topraklarının rant değerinin yüksekliğinin yanı sıra, "kadınlara ve çocuklara mahsus" hizmet üreten doğumevi ve okullarla ilgili kararların alındığı belediye, Kent Konseyi ve Koruma Kurulu gibi kamusal platformlardaki erkek egemen yapı ile bu yapıdaki temsilcilerin cinsiyetçi bakış açısına sahip olması da etkili olmuştur.

1940'larda egemen olan cumhuriyetin kurucu ideolojisi doğrultusunda "gürbüz çocuk" doğurmaları için modern sağlık hizmetleri

almaya zorlanan, ilkokuldaki "yavrukurt" eğitiminden sonra Kız Enstitüsü'nde "çağdaş kadın" adayı olarak yetiştirilen "Cumhuriyet kızları," 1980'lere kadar, özellikle hazır giyimin bugünkü kadar yaygın olmadığı tekstil alanında evde ve atölyede ekonomik üretim yapabilen, çocuk bakımı, ev işleri ve görgü kurallarını iyi bilen "ideal eş" adayı muamelesi görmüştür. "İdeal eş" yetiştiren Kız Enstitüsü'nün bu alandaki başarısı (!) okulun "şeker fabrikası" olarak anılmasına neden olmuştur. Türkiye'nin yukarıdan modernleştirilmesi sürecinde toplumsal görevlerini gereği gibi yerine getirebilmeleri amacıyla adeta aileleri zorlanarak meslek lisesi eğitimine çağrılan kadınların erişimini kolaylaştırmanın yanı sıra, şehirdeki bu "numune" kadın adaylarını görünür kılmak amacıyla 1940'larda şehrin en merkezi noktasına okul binası yapılırken, 1980'lerden sonra egemen olan neoliberal politikalar doğrultusunda yeni rant alanları yaratmak üzere, Kız Meslek Lisesi'nin kent merkezinin 5 kilometre kadar uzağına taşınmasında –kız öğrencilerinin okul dışında kontrolünü kolaylaştırdığı için– bir sakınca görülmemiş, tersine hem okul yöneticileri hem de veliler tarafından tercih edilmiştir.

Koruma Kurulu da "gürbüz çocuk" yetiştirmek üzere doğumevinde ana ve çocuk sağlığı eğitimi alan, "şeker fabrikası'nda verilen eğitimle de "ideal eş" olmaya teşvik edilen "Cumhuriyet kızları"nın anılarını yaşatabilecekleri mekânlar için "mimari değer" ile "anı değeri"ni ayıran ve biri olmadan diğerinin nasıl yaşatılacağına yanıt üretemeyen bir karar vererek, neoliberal politikaların kültürel koruma mevzuatında da egemen olduğu yeni bir dönemin başladığını ortaya koymuştur.

Kaynakça

Akşit, Elif Ekin. (2005), *Kızların Sessizliği*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Antalya Kent Merkezi Nazım İmar Planı Revizyonu Plan Raporu (Ölçek: 1/ 5000), Temmuz 2005.

CHP Programı (1935), içinde "Sosyal Hayat ve Kamusal Sıhhat" Başlığı.

Günay, Hulûsi. (1944), *Antalya*, Bengü Yayınları, Türkiye'de Şehir Tarihleri.

Sönmez, Cemil Cahit, " Binaları Koruma(ma) Kriteri Arsa Değeri mi?", *Radikal*, 13.05.2007.

Ülker, Hüseyin. "Öğrenciler 'Okulumuzu Yıktırmayız' Diyor!", www.bianet.org, 13.02.2007.

—, "Antalya'da 60 Yıllık Okul Çarşı İçin Yıkıldı", www.bianet.org, 24.08.2007.

Üstün, Hasan. "İsmet İnönü Kız Enstitüsü'nün tarihi önemi nedir?", *Antalya Körfez*, 15.01.2007.

— "STK'lar Antalya'nın tarihine Sahip Çıkıyor", www.bianet.org, 13.02.20-07.

— "Doğumevi ve Okul Binaları Neden Korunmalı ve Nasıl Kullanılmalı? – Bölüm: 1-5: ", *Antalya Hürses*, 26 Şubat-2 Mart 2007.

— "Antalya'nın 'ümran eserleri' kurtulacak mı?", *Her Pazartesi* (Antalya), 5-11.03.2007, Sayı: 3.

— "Kadınların tarihi, erkeklerin kararı", *Radikal İki*, 18.03.2007.

— "Binaların Anı Değeri Nasıl Sürdürülecek?", www.bianet.org, 10.04.2007.

— "Belediyeler ve 'uzman oda' ittifakı", *Radikal İki*, 22.07.2007.

— "TMMOB için yol haritası", *Radikal İki*, 12.08.2007.

— (2007), Nigar Öztürk ile yapılan özel görüşme, *ODTÜ Cumhuriyet Kadınları Sözlü Tarih Projesi* Arşivi.

— (2007), Feride Erol ile yapılan özel görüşme, *ODTÜ Cumhuriyet Kadınları Sözlü Tarih Projesi* Arşivi.

Va-Nu, V. N. (1944), *İkinci Dünya Harbi İçinde Nasıl Güzelleşebildi?,* Kenan Matbaası, İstanbul.

DEVLETİN CİNSEL KIYILARI: İSTANBUL'DA FUHŞUN MEKÂNLARI[1]

ASLI ZENGİN*

Mekân ve beden arasındaki ilişki, son yıllarda sosyal bilimler literatürünün en çok ilgi gösterdiği alanlardan bir tanesi. Bu çalışmaların öncülüğünü yapan Lefebvre, *Mekânın Üretimi* (*The Produc-*

(*) Toronto Ünv. Antropoloji Bölümü, doktora öğrencisi.

1) Bu yazı, 2004-2007 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamlamış olduğum yüksek lisans tezimde fuhuş ve mekân çerçevesinde yaptığım tartışmalara dayanıyor. Tezin geneli, devletin kayıtlı ve kayıtsız çalışan hayat kadınlarıyla sessizlik, mekân ve şiddet üzerinden kurduğu ilişkilere bakarak, devletin kendisine fuhuş üzerinden nasıl bir cinsel iktidar alanı açtığını tartışıyor. Bu tartışma İstanbul'da Taksim, Elmadağ, Dolapdere ve Aksaray gibi fuhşun yaygın olduğu semtlerdeki aralıklı zamanlarda gerçekleştirdiğim alan araştırmasına dayanıyor. Çalışmam esnasında karşılaşmış olduğum çeşitli zorluklardan dolayı mülakat yapabildiğim hayat kadınlarının sayısı beşi geçemedi. Dolayısıyla bu yazıda yer verdiğim alıntılar, beş hayat kadınının vermiş oldukları bilgilere dayanıyor. Bu kadınlardan ikisi genelevden emekli olmuş seks işçisi, diğer üçü ise kayıtsız olarak sokakta çalışan genç hayat kadınları. Mülakatlar dışında devletin fuhşa özel düzenlemiş olduğu kanunlardan, hayat kadınlarıyla ilgili medyada çıkmış haberlerden, haklarında bilgi içeren rapor, dergi ve kitaplardan yararlandım. Yazının geneli bu kaynaklardan toplamış olduğum bilgiler ölçüsünde yazıldı. Fuhşun düzenlenmesinde rol oynayan kurumsal aktörlerle de mülakatlar ayarlamaya çalıştım, fakat sonuç pek başarılı olmadı. Bu durumla alakalı daha fazla bilgi için bkz. Aslı Zengin, "Suskunluğun Siyaseti: Hayat Kadınlarına ve Fuhşa Dair Sessizliğin Feminist Bir Analizi", *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar e-dergi* (http://www.feministyaklasimlar.org/). Çalışmamın bütünüyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Aslı Zengin, "Sexual Margins: A Study on an Ethnography of 'the State' and Women Sex Workers in Istanbul", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2007.

tion of Space) adlı kitabında, mekânın hem sosyal sınıflandırmalar üreten hem de üretim aracı olarak işleyen özelliğine dikkatleri çekmişti (1996: 191). Dolayısıyla, mekân ilk defa ilişkisellik üzerinden düşünülmeye başlamıştı. Daha sonra Lefebvre'ın mekân anlayışını temel alarak üretilen çalışmalar, mekânı nesnel ve maddi bir alan olarak tanımlayan algılama biçimlerine son vererek, çesitli iktidar ilişkilerinin ve öznelliklerin mekân üretiminde ve düzenlenmesinde ne gibi roller oynadığına dikkatleri çekti. Bu çalışmalar beden ve mekân arasındaki ilişkiyi merkezlerine alarak, iki kavram arasındaki ilişkinin durağan ya da sabit değil, fakat sürekli değişen ve birbirini dönüştüren dinamik özelliğine vurgu yaptılar. Bedenleri mekânsız ve mekânları bedensiz düşünmemek, bu dinamiğin özünü oluşturuyor. Yani bedenler bir yandan kendilerini mekânlara kazıyıp yansıtırken, aynı zamanda mekânlar tarafından da fiziksel, toplumsal, cinsel ve söylemsel olarak üretiliyorlar. Mekân dediğimiz şey, belirli bedenlerin kurulmasında aktif bir görev üstlenerek, öznelerin bedensellikleri üzerinde derin izler bırakıyor. Bu yüzden de farklı mekânların ve sosyokültürel çevrelerin belirli psikolojiler, duygusallıklar ve somut davranış biçimleri yaratarak bedenleri nasıl ürettiğine ve şekillendirdiğine bakmak önemli bir mevzu.

Mekân ve beden arasındaki ilişkiye bakarken unutulmaması gereken diğer bir nokta, mekânların birer iktidar aracı olarak nasıl işlev gördüğü. Mekân, çeşitli düzenlemeler yoluyla belirli iktidar biçimleri kuran ya da var olan iktidar biçimlerini güçlendiren bir araç. Özellikle de devletin kendini mekân üzerinden nasıl ürettiği, bedenleri belirli noktalara yerleştirerek iktidarını nasıl örgütlediği üzerine düşünmek mekân ve iktidar arasındaki ilişkiyi epey anlaşılabilir kılıyor. Bu yazı, aslında, benzer bir sorun üzerine odaklanıyor. Yani amaç devletin iktidarını ve bu iktidarın hedefi olan belli özneleri cinsellik ve mekân kesişiminde nasıl kurduğuna bakmak. Daha net açıklamak gerekirse, devletin fuhuş üzerinden oluşturduğu mekânsal düzenlemeleri baz alarak, kendisine nasıl bir cinsel iktidar alanı inşa ettiğinin haritasını çiziyor. Devlet, fuhuş özelinde geliştirdiği yasal düzenlemelerle hayat kadınlarının bedenleri için belirli yerler tasarlayıp ve bu bedenleri o adreslere kovalayıp yerleştirirken, aynı

zamanda mekân üzerinden sıkı kontrol mekanizmaları geliştiriyor. Bu yerleştirme ya da hayat kadınlarının bedenlerini yerlerinden etme pratikleri hem erilliğin hem de cinselliğin harmanlandığı bir devlet iktidarına imkân yaratırken, aynı zamanda devletin kıyısı olarak kavramsallaştırabileceğimiz alanlar inşa ediyor.

"Devletin kıyıları" (*margins of the state*) kavramı, devleti rasyonel bir yönetim tarzı üzerine kurulu siyasi bir düzenleme olarak değil, şiddet ve düzenleyici işlevler arasında sürekli ilişki kuran mutlak bir iktidar alanı olarak anlamayı öneriyor (Das ve Poole, 2004). Bu anlayışın somutlaştığı bir örnek, devletin özel bazı yasal düzenlemeler aracılığıyla, belirli bireyleri belli nüfuslara dönüştürmesi ve bu yolla onları bazı düzenlemelere tâbi tutması. Geçmişi 1930'lara dayanan, fuhşu devletin eline teslim eden, hayat kadınlarını bu teslimiyetin özneleri haline getiren ve onları belirli bir nüfus olarak sınıflandıran fuhuş tüzüğü, devleti tam da buradan doğru anlamak için bizlere bir imkân sunuyor.

Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tâbi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü, hayat kadınlarının yaşamlarını vesikalı ve vesikasız olarak sınıflandıran bir düzenlemeye sahip. Bu düzenlemeyle hayat kadınlarının arasına çizilen sınır, devletin her iki kategoride yer alan kadınlarla kurduğu ilişkiler özelinde farklılıklar yaratmakta. Bunun en önemli örneği, devletin vesikalı ve vesikasız kadınlarla mekân üzerinden ilişkilenme biçimleri. Kayıtlı ve kayıtsız kategorileri bir yandan belirli fuhuş mekânlarını beraberinde üretirken, diğer yandan bu mekân üretiminin kendisi devlet ve seks işçileri arasındaki ilişkiyi şekillendiren bir araç haline geliyor. Bu yazı vesilesiyle yapmaya çalıştığım asıl şey, devletin fuhuş özelinde oluşturduğu bu mekânsal düzenlemelere bakarak, iktidarını mekân üzerinden nasıl örgütlediğini ve hayat kadınlarını bu iktidara ne şekillerde bağladığını tartışmak. Bütün bu tartışma üzerinden öne sürdüğüm nokta, devletin fuhuş üzerinden iktidarını cinsellikle harmanlayarak ürettiği bir kıyı kurduğu.

Türkiye'de fuhuş mekânları kayıtlı ve kayıtsız mekânlar olmak üzere ikiye ayrılıyor. Birinci alan genelevleri kapsayıp sadece ka-

dınların çalışmasına izin verirken, diğer alan sokakta çalışan kadın, erkek ve transeksüel seks işçilerini de içine alıyor. Fakat bu yazı sadece vesikalı ve vesikasız çalışan kadınlara dair mekânsal düzenlemeleri karşılaştırarak, devletin kadınların bedenleri üzerinden nasıl iki farklı cinsel kıyı inşa ettiğine bakıyor. Yazının birinci kısmı devlet aktörlerinin yasal düzenlemeler aracılığıyla uyguladığı mekânsal stratejilere yer vererek, kayıtlı çalışan hayat kadınlarının genelevlere yerleştirilme pratiklerine ve buralarda kurulan yaşam biçimlerine odaklanıyor. İkinci kısım ise sokakta mekân üzerinden uygulanan iktidar tekniklerine bakarak kayıtsız fuhuş yerlerinin, kayıtlı fuhuş yerleriyle mekânsal farklılıklarını tartışmak için zemin hazırlıyor. Kısaca toparlamak gerekirse, genelevler tâbi oldukları kurumsal sınırlamalar ve düzenlemeler yüzünden fuhşun sınırları katı, sabit ve süreklilik gösteren mekânlarıyken, sokakta çalışan hayat kadınları sürekli yer değiştirip fuhşun sınırlarıyla oynadıklarından dolayı kayıtsız fuhşun yerlerini geçici, değişken ve sınırları kaygan mekânlara dönüştürüyorlar. İki fuhuş alanı arasındaki bu farklılıklar hayat kadınlarının bedenlerine dair geliştirilen mekânsal uygulamaların birbirleriyle tamamen ilişkisiz olduğu anlamına gelmiyor. Aksine her iki fuhuş alanının toplumun çeperlerine itilmesinde rol oynayan ve toplumsal olarak egemen olan ortak bir sürü ahlaki ve kültürel kod var. O yüzden fuhuş alanlarının karşılaştırmasına geçmeden önce, hayat kadınlarını iki alanda da kıyılara mahkûm eden ve toplumsal olarak dışlayan egemen kültürel ve ahlaki kodlara değinmek gerekiyor.

Ahlakın Çizdiği Mekân Haritaları

"Orospu"nun bedeni, gerek çağrıştırdığı anlamlar gerekse toplumda varoluş biçimiyle yıllardır kadınlık tahayyüllerimize işlemiş ve kadınlığın ahlaki formunu şekillendirmiş bir beden. Sembolik olarak oynadığı rolle cinselliğin toplumsal olarak tanımlanmasında büyük bir öneme sahip. Jones'un belirttiği gibi, özellikle moderniteyle beraber kadın cinselliği etrafında kurulan anlamlar, "bakire / anne / fahişe" üçlemesini kadınların önüne bir model olarak koydu.

Bu üçlemedeki fahişe, diğer iki kategorinin saygınlığının garantisini sağladı. (Jones, 2000: 127) Türkiye'deki durum da pek farklı sayılmaz: Kadınlar ya kendileri ya da çevreleri tarafından yapılan yatırımlarla bu üç kategori arasından bir pozisyona yerleşiyor ve / veya yerleştiriliyorlar. "Fedakâr anne", "iyi kadın" ya da "aile kızı" kavramları toplumun örmüş olduğu ahlaki kodlar arasında saygın yerlere işaret ederken, "kötü kadın", "orospu" ya da "sokak kadını" toplumsal ahlak hiyerarşisinin en alt kademelerinde kalıyor.

Jones yukarıda alıntladığım üçlemeden bahsederken şöyle devam ediyor (2000: 127): "belki de bu fahişeler ve diğer iki kadın tipi arasındaki farkın en büyük nedeni fahişenin kamusal kimliği: fahişe egemence özel alana ait ve duygusal olarak tanımlanmış cinsel ilişkiyi görünür kılıp ticarileştiriyor." Türkiye özelinde de, saygıdeğer kabul edilebilmesi için kadından tüm cinselliğini evinde bırakıp kapıyı üstüne örterek kamusala çıkması bekleniyor. Mesela, sokakta kısa etek giymek, erkek arkadaşıyla yolda öpüşmek ya da yüksek sesle kahkahalar atıp istediği şekilde oturarak rahat davranmak, toplumun "düzgün" bir kadına yakıştırmadığı ve kadınları kolaylıkla orospuluk yaftasıyla tanımlayan davranış biçimleri. Dolayısıyla kadından beklenen, bedenini ve cinselliğini toplumsal beklentilere uygun olarak her daim kontrol altında tutarak düzenlemesi. Bu beklentiler kültürel yaşama özgü toplumsal cinsiyet rollerinin "iyi kadın" ve "kötü kadın" arasında çizdiği sınırlardan oluşuyor ve kadın cinselliğinin toplumsal olarak belirli şekillerde örgütlenmesini sağlıyor. Kadın cinselliği, hâkim toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde görünmez kılınmaya calışılarak ailenin özel alanına kapatılıyor. Bu normun dışına çıkan kadınlarsa "orospu" ya da "hafif kadın" damgası yiyerek toplum tarafından cezalandırılıyorlar.

Hayat kadınlarıyla yaptığım görüşmelerden birinde bu durumu çok iyi anlatan bir örnekle karşılaştım. Konuştuğum kadın vesikasız olarak çalışan ve müşterilerini sokakta yaptığı pazarlıklar yoluyla ayarlayan bir kadındı. Polis sokakta kimin sürekli çalışıp kimin çalışmadığından haberdar. Vesikasız çalışan kadınlar polis tarafından bazen toplanıp emniyete götürülüyor, çoğu zamansa rüşvet karşılığı görmezden geliniyorlar. Kadınlara göre bu durum polisin tamamen

o anki ruh haline bağlı. Fakat bir gerçek var ki, kadınlar neredeyse hiçbir zaman polis gözetlemesinden kurtulamıyorlar.

Konuştuğum bu kadın bir keresinde sokakta müşteri beklerken bir başka kadının kısa etek giydiği için hayat kadını zannedildiğini ve polis tarafından sorguya çekildiğini söyledi. Polis kadını zorla arabasına alarak emniyete götürmeye çalışıyor, fakat bunu anlatan kadın diğer kadının seks işçisi olarak çalışmadığından emin. Çünkü sokakta hayat kadını olarak çalışan kadınlar genelde birbirlerinden haberdar ve aralarına yeni biri katıldığı zaman bunun bilinmemesinin neredeyse imkânı yok. Dolayısıyla, polisin bu yabancı kadına yaklaşımındaki tek nedenin, kadının giydiği kısa etek olduğunu söyledi.

Egemen kurallara uymayan kadınları cezalandırmanın başka bir yöntemi ise kadınların sokakta gördükleri cinsel taciz. Kadınların toplum içerisinde bedenlerine yaptıkları cinsel yatırımlar cezalandırılırken, erkeklerin "kötü kadın"lara uyguladığı sözlü ya da fiziksel taciz çoğunlukla normalleşmiş ve rutin hale gelmiş durumda. Bu tip olaylarla karşılaşmamak için, kadınlardan bedenlerini erkek bakışının farkındalığına göre düzenleyerek önlem alması bekleniyor. Eğer bir kadın "hafif" davranmayı göze alıyor ve orospu yaftasını kabulleniyorsa, aynı zamanda erkeğin cinsel tacizini de hak etmiş sayılıyor. Dolayısıyla kadın cinselliğinin toplumdaki sunumu ya da pratiği "orospu" bedeninin sembolik işleviyle düzenleniyor ya da yasaklanıyor.

Kadınlara dair mekânsal düzenlemeler ve temsiller, özellikle sokaklarda kadınların toplumsal cinsiyet, cins ve beden eksenindeki kimliklerinin şekillenmesinde etkin olarak önemli bir rol oynuyor. Yukarıda altını çizdiğim ataerkil normlar, sokaklarda varlığını yasallaştırarak, mekânların belirli bir biçimde kurulmasına, şekillenmesine ve örgütlenmesine yol açarken, aynı zamanda bu mekânlara ait uygun davranış biçimlerini de beraberinde tanımlıyor. Duncan'ın (1996: 5) da belirttiği gibi, "toplumsal ilişkiler, özellikle de toplumsal cinsiyet ilişkileri, mekânlar aracılığıyla kurulup müzakere ediliyor ve kendilerini mekân örgütlenmelerinin içlerine gömüyorlar." Fakat bu meseleyi sınıf ilişkileriyle beraber düşünmek gerekiyor. Mesela,

İstanbul'da kadınların cinselliklerini kamusal olarak sergileyebildikleri fakat "hafif" kadınlar olarak damgalanmadıkları yerler de mevcut. Bu yerler genelde üst sınıf mekânlar olup, belirli sınıflardan erkekleri dışladığı için, kadınların sözlü ya da fiziksel tacize uğrama riskini de minimuma indiriyor. Dolayısıyla hangi mekânlar hangi bedenleri ve toplumsal cinsiyet ilişki biçimlerini mümkün kılıyor ve mekânlar bedenler üzerine kendilerini nasıl kazıyor soruları çok önemli.

İstanbul'da üst sınıf mekânlar dışında kalan yerlerin çoğunda kadın cinselliği, egemen toplumsal cinsiyet normları üzerinden görünmez kılınmaya ve evcilleştirilerek özel alana kapatılmaya zorlanıyor. Kadın cinselliğinin görünür ya da görünmezliği üzerinden gelişen toplumsal mücadele, hayat kadınlarına gelince iyice keskinleşiyor. Çünkü hayat kadınlarının toplum içine çıkan bedenleri, toplumsal ahlak düzenini altüst eden ve mekânın ahlaka uygun inşasını engelleyen bir güce sahip. Hayat kadınlarının bedenleri, toplumsal ahlakı tehdit ederek toplum içerisinde paniğe ya da endişeye yol açıyor (Valentine, 1996; Hubbard, 1998).

Yalnızca tehdit veya endişe değil, seks işçileri aynı zamanda şehrin görüntüsünü kirleten kişiler olarak da addediliyorlar. Konuştuğum kadınlardan biri, seks işçilerinin nasıl görüntü kirliliği yarattığından ve sırf onların varlığından dolayı ailelerin belirli yerlerden geçemediklerinden bahsetti:

> Ha tamam, görüntüden rahatsız oluyorlar, biz de rahatsız oluyoruz. Sağda solda çalışmalarından, oralarını buralarını açmalarından illa ki biz de rahatsız oluyoruz. Ama o halde bunları kolaylaştırmak için, bunlara bir yer göstermek lazım. Dışarıda çalışanlar için... Ben dedim ki: bu görüntülerden rahatsız olduğunuzu söylüyorsunuz –emniyet mensubuydu o– işte ben çocuğumla yürürken ailemden utanıyorum, çocuğumdan utanıyorum, işte bunlar sokakta şöyleler böyleler. Görüntü kirliliği oluyor, ben de rahatsızım. Ama başka çareleri yok. O zaman, dedim, yer gösterin.

Burada ilginç olan nokta, emekli bir hayat kadınının bütün bunları söylüyor olması. Kendisiyle HIV/AIDS'in yayılmasını önlemek

için İstanbul merkezli bir proje yürüten ve İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı'na bağlı olarak açılan Kadın Kapısı'nda tanıştım. Bu merkez bir yandan cinsel yolla bulaşan hastalıkların önlenmesi için çalışmalar yürütürken, bir yandan da seks işçilerinin ziyaret ederek zaman geçirebilecekleri, diğer seks işçileriyle buluşabilecekleri bir alan sunuyordu. Konuştuğum kişi bu merkezde çalışmaya başlamış ve geçmişte seks işçisi olarak çalıştığını gizlemek isteyen biriydi. Fuhuşa dair bütün anlattıklarını, sanki projede çalıştığı esnada öğrenmiş gibi konuştu. Bizi Kadın Kapısı'nın proje yöneticisi tanıştırmıştı ve bana öncesinde konuştuğum kişi hakkında bilgi verdiğinden dolayı, onun yakın geçmişe kadar hayat kadını olarak çalıştığını biliyordum. Ama bütün anlattıklarını bu durumu açık etmeden dinledim. Tüm mülakat boyunca, defalarca şehrin seks işçilerinden temizlenmesi gerektiğini vurguladı. Bu yolla şehirdeki vatandaşların derin bir nefes alacaklarını, herhangi bir endişe ya da tehlike hissetmeden sokaklarda aileleriyle rahatça gezebileceklerini ve en nihayetinde şehrin büyük bir pislikten temizlenmiş olacağını söyleyip durdu.

Douglas bizlere pisliğin nasıl düzene karşı bir saldırı olduğunu ve kiri yok etmenin aslında toplumsal bir düzeni ya da sistemi sürdürmek için girişilen bir harekât olduğunu öğretti (1969: 35). Ataerkilliğin kurduğu sembolik saflık sistemine göre, fahişenin bedeni tam da böyle bir algının merkezine yerleştirilerek ortalıktan süpürülmeyi hak eden bir pisliğe dönüşüyor. Adı ister endişe, ister panik, isterse pislik konsun, fahişenin bedenine dair hissedilen bu duyguları ortadan kaldırmanın yolu bu kadınları kamusalda görünmez kılmaktan geçiyor. Bu yüzden de hayat kadınlarını toplumun kıyılarına itmek için uygulanan mekânsal stratejilere şaşırmamak lazım. Bütün bu stratejiler toplumsal alanda neyin kamusal neyin özel olması gerektiğine dair normlar üzerinden şekillenirken, aynı zamanda belirli toplumsal cinsiyet ve cins farklılıklarını kurarak, kontrol altına alarak, dışlayarak, bastırarak ve belirli yerlere kapatarak, aslında geleneksel ataerkil ve heteroseksüel iktidar ilişkilerini yeniden üretek güçlendiriyor. Kamusal alanı kadın cinselliğinden temizlemek, bizlere kamusal alan dediğimiz şeyin sanılanın aksine

cinsel olarak nötr olmadığını, aksine ne kadar da erkek cinselliğiyle yoğrularak kurulduğunu gösteriyor. Ataerkil ve heteroseksüel kodlar erkek cinselliğini özel kamusal ayrımı yapmadan her yerde özgürleştirirken, kadının cinselliği kendine sadece özel alanda yer bulabiliyor. Dolayısıyla kamusal alanı bu normlar üzerinden düşünmek, bizlere kamusal alanın aslında cinsel yatırımlara belirli müdahalelerin bir ürünü olduğunu ve cinselliğin sadece özel alana ait bir şey olmadığını gösteriyor. Daha açık söylemek gerekirse, fuhuşa yapılan müdahalelerle kamusal alanları daha "temiz" yerlere dönüştürmek, çeşit çeşit sosyal aktörün bir role sahip olduğu ve bu roller üzerinden egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden ürettikleri bir performansa dönüşüyor. Polisin hayat kadınlarına yaklaşımı, erkeklerin cinsel tacizleri ve erkeklerle beraber kadınların hayat kadınlarına karşı takındığı aşağılayıcı ya da kınayıcı bakışlar bu performansın bazı örnekleri. Tüm bu pratikler ve davranış biçimleri toplumsal yaşamda birer rutine dönüşerek katılaşırken, mekânın "normal" ve ahlak kurallarına uygun olarak üretilmesine katkıda bulunuyor ve bu katkı sayesinde hayat kadınlarının bedenlerini toplumdan dışlayan mekânsal mekanizmaların haritasını çiziyor.

Yazının bundan sonrası bu harita çizme meselesine odaklanıyor. Hayat kadınlarını mekânsal olarak dışlayan mekanizmaların çoğu devlet tarafından yasayla yazılmış düzenlemeler ve stratejiler bütünü. Kayıtlı ve kayıtsız fuhuş mekânlarını düzenleyici pratiklere ve bu pratiklerin yol açtığı strateji çeşitlerine bakmak, egemen ahlak kodlarının yasayı nasıl kurduğunu ve devletin iktidarını üretmek için bu yasa yoluyla kendisine nasıl cinsel kıyı alanları açtığını anlamak açısından yardımcı olacak.

Yasanın Kazıdığı Cinsel İktidar

Fuhşu düzenleyen kanunlar fuhuş mekânlarını en ince ayrıntısına kadar örgütleyen cümlelerle dolu. Bu kanunlara yakından bakıldığında, bir önceki bölümde bahsettiğim ahlaki normların yasaları nasıl şekillendirdigini görmek pek zor değil. Aşağıdaki madde bunun bir örneği:

[B]u mahalleler, umumi caddelerden görünecek yerlere veya bu gibi caddelere pek yakın olmayacaklardır. Tespit edilen bölgenin dışında genelev açılamaz.

Madde 48 – Genel evler; genel kadınların muayene ve tedavi edildiği müesseseler müstesna olmak üzere, resmi daire ve müesseseler, ibadet, eğitim yerleri, spor sahaları, genel toplanma, eğlence ve bayram yerleri yakınında bu yerlerden görülebilecek bir mesafede ve Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun 178'inci madeesinde yazılı yerler dahilinde veya yakınında olamaz.

Görüldüğü gibi genelevler toplum içerisinde görünmez olabildikleri ve toplumun kıyısında yer aldıkları ölçüde var olabiliyorlar. Devlet kendi eliyle fuhuş için yalıtılmış mekânlar tasarlayarak kamusal alanların mekân üzerinden ahlaki örgütlenmesini üstlenmiş durumda. Devlet fuhşu belirli alanlara hapsederek "saygıdeğer" vatandaşlarının ahlaksız olanla karşılaşma riskini minimuma indiriyor. Böylelikle sadece fuhuş mekânlarını değil, aynı zamanda kamusal alanı da düzenliyor. Kurulan bu fuhuş alanları hem kamusal mekânın cinsellikten bağımsız tahayyülüne hizmet ediyor hem de iktidarını uygulayabileceği bir alan kuruyor. Çünkü bu yasal fuhuş mekânlarının denetimi Fuhuşla Mücadele adı altında kurulan ve idari, sağlık ve icra kısımlarından oluşan komisyonlara ait. Fuhuşla Mücadele Komisyonları'nı (FMK) oluşturan kurumsal aktörler arasında sağlık ve sosyal yardım müdürü veya görevlendirdiği bir yardımcısı, en yetkili polis amiri veya görevlendireceği bir yetkili, ahlak masasında görevli bir memur, deri ve tenasül hastalıkları hastanesi başhekimi, vesikasız çalışanların kontrolünü yapan hekim ve il sosyal hizmet merkezinden bir sosyal hizmet memuru bulunmakta. Bu komisyonlar halihazirdaki fuhuşla ilgili kanunları hem vesikalı kadınlar hem de vesikasız çalışan seks işçileri nezdinde uygulamakla yükümlü. FMK'nin görevleri arasında, kadınların seks işçisi olarak çalışmasının uygun olup olmadığını denetlemek, uygun olanların kaydını yapmak, vesikalı çalışan kadınların düzenli sağlık kontrollerini sağlamak, kayıtsız seks işçiliği yapan kişileri yakalamak ve yaptıkları yerleri takibe almak, genelevlerin gözetim ve denetimini yürütmek

ve mekân üzerinden kontrolleri uygulamak yer alıyor. Dolayısıyla bütün bu kurumsal eylemler sayesinde, yasa fuhşu çok sayıda devlet aktörünün yer alacağı bir alan olarak kuruyor.

FMK düzenli olarak haftada bir kez toplanıyor. En önemli görevleri arasında genelevlere sık sık ziyaretlerde bulunarak bu mekânların yasal prosedürlere uygun olup olmadığını denetlemek bulunmakta. FMK'nin uyguladığı maddeler genelevlerin mekânsal düzenlenmesine dair son derece ayrıntılı resimler sunuyor. Mesela tüzükteki 80 ve 81. maddeler şöyle söylüyor:

> Madde 80 – Fuhuş yerlerinin kapısında veya önünde reklam mahiyetini haiz renkli ışıkların yakılması yasaktır. Ancak kapı önünün aydınlatılması için küçük ve renksiz bir elektrik lambası veya diğer bir aydınlatma vasıtası kullanılmasına müsaade olunur.
> Madde 81 – Fuhuş yerlerinin kapıları camsız ve daima kapalı olacak ve ancak ziyaretçiler tarafından çalındıktan sonra açılacaktır. Kapı zili veya tokmağının yanında evin numarasını gösteren okunaklı bir levha bulunacaktır. Evin bütün pencerelerine yolun seviyesinden itibaren iki metre yüksekliğindeki hizaya kadar buzlu ve sair herhangi bir surette gayri şeffaf kılınmış cam geçirilecek ve birinci katın bu yüksekliğe kadar olan pencere kanatları mıhlanarak hiçbir suretle açılmasına müsaade edilmeyecektir. Diğer kanatların pencereleri açılabilirse de kadınların pencere önünde açık saçık oturarak kendilerini teşhir etmeleri ve geçenlere söz atmaları yasaktır.

Görüldüğü gibi sadece mekânlar değil, fakat o mekânların içerisindeki bedenler de ataerkil bir anlayışla düzenleniyor. Amaç hayat kadınlarının bedenlerini görünmez kılmak. Bu görünmezliğin garantisi genelevlerdeki yaşamı neredeyse hapis hayatına dönüştürerek sağlanıyor. Kadınların bedenleri duvarlar arkasına kapatılarak, pencerelerde bile görünemeyerek, toplumsal yaşamda bir inkâr noktasına indirgeniyor. Genelevden emekli olan bir hayat kadını yaptığımız görüşme esnasında bu durumu şöyle izah etti:

Yaaa kapalı, açık cezaevi gibiydi orası! Ya, mahkûmlar daha rahat. Mahkûmların bahçesi var, geziyor yine. Ne bileyim, koğuşta yine muhabbetleri olur. Bizim o da yok. Kapalı bir yer; güneş görmeyiz, gölge görmeyiz.

Kadınların bedenlerini mekânsal olarak disipline etme araçlarından bir diğeri ise, kadınlara verilen vesika. Kadınlara vesikayı, FMK tarafından alınan kararlara bağlı olarak emniyet veriyor. Bu vesikalar sayesinde devlet kadınların bedenlerini sadece genelevlere yerleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda kurumsal aktörler üzerinden kadınlar ve kendisi arasında çeşitli ilişki ağları kuruyor. Mesela kadınlar haftada iki kere Cankurtaran Zührevi ve Tenasül Hastalıkları Hastanesi'nde sağlık kontrolünden geçmek ve de üç ayda bir kan testi yaptırmak zorundalar. Bu kontrollerin sonuçları vesikalarına işleniyor. Eğer doktor bir hastalık teşhis ederse, kadınların vesikalarına iyileşene kadar el koyma ve kadınların geneleve girmelerini engelleme hakkına sahip. Her geneleve girişte vesika kontrolüne tâbi olan kadınlar, vesikaları olmadığı takdirde geneleve giremiyorlar. Diğer yandan seks işçisi olarak çalışmayan kadınların da geneleve girişleri hangi surette olursa olsun yasak. Bu durum tüzükte açık olarak şöyle dile getiriliyor:

Madde 62 – Genelev sahiplerinin 21 yaşını bitirmemiş olan kadın veya kızlarla, komisyonca tescil edilmemiş kadınları her ne suretle olursa olsun evlerine kabul etmeleri yasaktır

Aynı kural Cankurtaran'daki hastane için de geçerli. Kadınlar buraya Pazartesi-Çarşamba ve Salı-Perşembe olmak üzere iki ayrı grup halinde geliyorlar. Genelevde çalışmış bir hayat kadını, hastane ve genelev merkezli yaşamı şöyle anlatıyor:

İşte muayene günleri, muayene biter, işte saat 12'ye kadar, ya da 1'e kadar herkes gelmiş olur. Ondan sonra polisler geliyor. İşte "herkes karnesini çıkartsın" der, herkes karnesini çıkartır, bakar. Hani hasta mısın, değil misin; kimin karnesi var, kimin yok. Karnen olmadan oraya giremiyorsun (paydos). Çok eskiden çok geç saatlere kadar sürerdi ama şimdi herhalde 11'e kadar falan

sürüyor. Mesela orada yatan için de o şekilde... Zaten kapanıyor. Orada çalışan memurlar, görevliler zaten sokağı kapatıyorlar. Paydos oluyor. Artık paydos olur, müşteriler gider. Kızlar da hesaplarını görürler. Kalacak olanlar kalır, gidecek olanlar gider.

Vesikası olmayan bir kadın bu hastaneye alınmıyor ya da hastalık kontrolü için hastaneyi ziyaret edemiyor. Bu kuralı delen tek istisna, polisin kayıtsız fuhuş yaparken yakaladığı kadınlar. Polis, yaptığı baskınlar sırasında kayıtsız çalışan kadınları ilk önce hastaneye, daha sonra da karakola götürüyor.

Dolayısıyla vesika kadınların hem hastaneye hem de geneleve giriş kartı işlevini görmekte. Nasıl hayat kadınlarının toplum içerisine özgürce girebilmeleri kontrol altında tutuluyorsa, hayat kadınları dışında kalan kadınların da genelevlere ve hayat kadınlarının ziyaret ettikleri hastaneye girişleri devlet tarafından engelleniyor. Vesikası olmayan ya da genelevde temizlik için çalışmayan bir kadın geneleve giremiyor. Temizlik için çalışan kadınların da kaydı Ahlak Masası tarafından yapılıyor.

Bütün bu giriş çıkış kontrolleri düşünüldüğünde, vesikanın devlet iktidarı için belli kontrol noktaları oluşturduğu söylenebilir. Devlet vesika üzerinden geliştirdigi pratiklerle hangi bedenin hangi mekâna ait olduğunu tanımlayarak, seks işçisi olarak çalışan ve çalışmayan kadınlar arasında mekân üzerinden bir sınır inşa ediyor. Hayat kadınları toplumsal yaşamın çeperlerine yerleştirilirken, toplumsal yaşamın kucağında yaşayan kadınların bu çeperlerle ilişkisi yasal olarak engelleniyor.

Daha da fazlası, devlet sadece genelevi düzenlemekten mesul değil; devlet aynı zamanda kadınların kendi evlerine de müdahale eden ve bu evleri de denetime tâbi kılan bir güce sahip. Büyükşehir genelevlerinde çalışan kadınlar kendi evlerinde kalma hakkına sahipler fakat bunu belgelendirmeleri gerekiyor.[2] Eğer bir kadın genelevde yaşamayı tercih etmeyip kendi evine çıkmak istiyorsa,

---

2) Fuhuş tüzüğüne göre, büyükşehirler dışındaki şehirlerde ya da kasabalarda çalışan kadınlar genelevde ikamet etmek zorundalar ve kendi evlerine çıkmaları yasak.

kadının muhtardan aldığı ikamet belgesiyle ahlak masasına evci kartı için başvurması gerekiyor. Evci kartı, vesikalı çalışan kadınlara devlet tarafından genelev dışında ikamet etme hakkı veriyor. Bu kart hakkındaki daha detaylı bilgiyi yine bir hayat kadınından alıyoruz:

> Muhtardan şey alıyorsun, ikametgahla nüfus suretini götürüyorsun. Muhtardan tasdikli olarak. Şeye götürüyorsun, Emniyet'e. Evci kartı istiyorum diyorsun, bir de resim veriyorsun. Senin işte o muhtardaki adresini yazıyorlar oraya. Ondan sonra işte, kimlik dökümanını yazıyorlar. Ondan sonra resmini yapıştırıyorlar, evci kartı diye veriyorlar. Bir seneliktir. İşte yine adres değiştirdinse, adres değişikliğini yapıyorsun. Tekrardan ikinci bir evci kartı alıyorsun. Mesela şeye çıkarken, paydosa çıkarken, evci kartını gösterip de çıkıyorsun. Ben devamlı burada yatan bir insansam ve evci kartım da yok ise, mesela ben gece paydostan sonra dışarı çıkamam.

Bunlara ilaveten, eğer evci kadın bir erkekle beraber yaşayacaksa ya da bir erkek onu evinde ziyaret edecekse (akraba, eş, dost fark etmiyor), kadının bu kişilerin kimliklerini ahlak masasına belirtmesi gerekiyor. Bu zorunluluğun arkasında yatan gerekçe, kadınların kendi evlerine çıktıkları zaman devletten habersiz kayıtsız seks yapabilme ihtimalleri. Ahlak masasına kimlik bilgileri sunulan erkeklerin, polis nezdinde kadınların müşterileri olmadıkları anlaşılıyor. Polis zaman zaman kadınların evlerine baskın düzenleme hakkına sahip ve eğer bu baskınlardan birinde ahlak masasına bildirilmemiş bir erkek tespit edilirse, kadınlara kayıtsız çalışanların yakalandığı zamanki prosedür uygulanıyor.

Evci kartı ve vesika kontrolü her genelev binasının girişinde bulunan polis memuru tarafından gerçekleştiriliyor. Fuhuş tüzüğüne göre genelev binalarında sadece bir kapı bulunabilir:

> Madde 79 – Fuhuş yerlerine bir kapıdan girilir ve çıkılır. Diğer ev, sokak, dükkân, kahve, gazino ve otel gibi yerlere ayrı kapı açtırılamaz. 51'inci maddede yazılı krokide, evin giriş kapısın-

dan başka mevcut olan kapıları da behemehal gösterilir ve bu kapılar kapattırılır.

Bu kapı hayat kadınları tarafından "nokta" olarak adlandırılıyor ve polis 24 saat noktada nöbet bekleyerek genelevden mümkün olabilecek kaçışları engelliyor. Genelevde çalışan bir kadın içeri girerken vesikasını, gece işi bitip dışarı çıkarken de evci kartını göstermek zorunda. Aksi takdirde kadının gece genelevden çıkışına izin verilmiyor ve orada kalması gerekiyor. Noktada bulunan polisler sadece genelevde çalışan kadınların giriş çıkışlarını değil, dışarıdan gelen herkesinkini kontrol ediyor. 18 yaşın altında olanların geneleve girmeleri yasak. Bu yüzden polis gelen herkesten kimlik soruyor. Tabii bir de genelevde çalışmayan kadınların içeri girmemeleri için bekçilik yapıyor.

Diğer yandan, kadınlar gündelik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla genelevden dışarı çıkabiliyorlar. Fakat bu kısa süreli dışarı ziyaretleri yine belirli bir kayıt sistemine ve kontrol mekanizmasına bağlı. Kadınlar dışarı çıkarken ne kadar süre dışarıda kalacaklarını bildirmek ve isimleriyle beraber giriş ve çıkış saatlerini noktada bulunan kayıt defterine yazmak zorundalar. Belirttikleri saatlerden daha geçe kaldıklarında, geneleve hemen geri dönmelerini bildiren bir ikaz telefonu alıyorlar ve duruma göre cezalandırılıyorlar. Mesela bu kadınlar için belli bir süre dışarı çıkış yasağı konabiliyor.

Bütün bu yasal düzenlemeler, kadınların kendi bedenleri üzerindeki iyeliğin vesika almalarıyla nasıl parçalandığı ve kadınların devletin gasp ettiği bedenlere dönüştürüldüğünü ortaya koyuyor. Vesika ve ardından gelen mekânsal düzenlemeler, hayat kadınlarını ve hayat kadınlarının girdikleri, çıktıkları, yaşadıkları ve ziyaret ettikleri yerleri kurumsal otoritelere sımsıkı bağlayarak, yasanın büyük bir iştahla çalıştığı alanlara dönüştürüyor. Tüm bunlara referansla diyebiliriz ki, vesikalı çalışan hayat kadınlarının bedenleri devletin inşa etmiş olduğu sabit mekânlara hapsoluyor. Devlet kadın cinselliği üzerinden işlettiği yasal uygulamalar ve düzenlemelerle, kendine fuhuş üzerinden eril ve cinsel bir iktidar alanı sabitleyerek bu alanın sınırlarını kalın çizgilerle çiziyor. Vesikalı kadınların bedenleri

bu sınırlar içerisine yerleştirilerek, devlet iktidarının sürekli kendini kurduğu yaşamlara mahkûm ediliyorlar. Bu yaşam genelev dışında kayıtsız olarak çalışan vesikasız kadınların korkulu rüyası. Yazının bundan sonrası, vesikasız kadınların polisten kaçmak ve dolayısıyla geneleve kapatılmamak için verdikleri mücadeleyi merkeze alarak, sokaktaki fuhşun nasıl bir iktidarla yoğrulduğunu, genelevlere göre nasıl mekânsal ve bedensel farklılıklar gösterdiğini ve tüm bu süreçte mekânın nasıl bir dinamik kazandığını anlatmaya çalışıyor.

Kaçan Kadınlar, Kovalayan Devlet

Daha önce de belirttiğim gibi seks işçilerinin bedenlerinin sokaktaki görünürlüğü toplum içerisinde belirli bir endişe ve kirlilik hissine yol açıyor. Fakat kayıtsız çalışan hayat kadınları için bu sokak büyük bir önem taşıyor çünkü sokak onlar için aynı zamanda cinselliklerini çeşitli kıyafetlerle, beden hareketleriyle, konuşmalarıyla ve yaptıkları pazarlıklarla sergileyebildikleri iş mekânı. Hayat kadınlarının bedenlerini sergileme biçimleri toplum içerisinde belirli bir nefret, iğrenme ya da endişe uyandırarak, devletle toplumsal aktörlerin ortaklaşa çalıştıkları dışlayıcı bir mekân tasarısı haline dönüşüyor. Fakat sokakları hayat kadınlarından "temizlemeyi" amaç edinen stratejiler ve pratiklerde başat rol yine de polise ait.

Fuhuş tüzüğüne göre, eğer bir kadın seks işçiliği yapacaksa, kadının bunu devletin kontrolü altında yapması gerekiyor. Kayıtsız olarak çalışan kadınlarla yaptığım görüşmelerde, İstanbul genelevlerine 2001 yılından beri yeni kayıt yapılmadığı söylendi. Polis genelde kadınları yakalayıp, önce emniyete, sonra da hastaneye götürüyor. Gözaltına alınan kadınlar, bir iki gece içeride kaldıktan sonra serbest bırakılıyorlar. Geneleve kayıtlar durdurulmadan önce, polis kayıtsız çalışan kadınları yakaladığı zaman kadınların genelevlere kayıtlarını yapıyordu. Bu durumu bir kadın kendi yaşadığı korku üzerinden şöyle izah etti:

> [A]slında bara takılmak istemedim... Bir-iki arkadaşımın zoruyla aslında bara teşvik edildim. O da daha sonra tuzak olduğunu anladım ve geri kaçtım. Beni işte polise yakalatıp... birkaç yaka-

latma süresi varmış o senelerde... o yakalatma süresini doldurduktan sonra, dört-beş sefer yakalandıktan sonra eline şey veriyorlamış, karne veriyorlarmış ve artık karneli çalışıyormuşsun.

Son yıllarda yeni bir kaydın olmadığı belirtilse de, polis tarafından yakalanma ve geneleve kapatılma korkusu kadınlar arasında hâlâ hâkim. Bu durum polis ve kadınlar arasında sürekli bir takip ve kovalamaca yaratıyor. Kadınlar çalıştıkları yerleri sık sık değiştirerek, hiçbir yerle sabit bir ilişki kurmuyorlar. Polis tarafından sürekli yerlerinden edilme hali böylece, kadınların bedenleriyle çalıştıkları fuhuş mekânları arasındaki ilişkinin akışkan ve dinamik bir özellik kazanmasına neden oluyor.

Vesikasız kadınların mekânla kurdukları ilişkiyi sadece polis değil, seks işçisi olarak kayıtsız çalışan erkekler ve travestiler de belirliyor. Fuhuş tüzüğü, erkekler ve travestilerin genelevlerde çalışmasına izin vermediğinden dolayı bu gruplar için sokak çok önemli. Farklı seks işçisi grupları genelde farklı mekânları tutmuş durumda. Fakat her grubun müşteri bulmakta daha rahat olduğu bölgelerde mekân üzerinden çatışmalar yaşanabiliyor. Bu çatışmalar esnasında, bazı mekânlar zaman zaman kadınların çalışma alanıyken, daha sonra diğer grupların mekânı haline gelebiliyor. Dolayısıyla farklı cinsiyet grupları ve mekânlar arasındaki ilişki, kalıcılıktan ziyade geçici bir özellik kazanıyor. Bu koşullarda vesikasız hayat kadınları, diğer seks işçilerine göre fuhuş mekânlarından daha fazla dışlanıyor ve sokakta görünmez kılınıyorlar. Çünkü zaman zaman fiziksel şiddetin konuştuğu durumlar oluyor ve kadınlar, diğer seks işçisi gruplarla karşılaştırıldığında fiziksel olarak daha güçsüzler. Dolayısıyla kadınlar, içinde bulundukları durum yüzünden mekânsal stratejiler geliştiriyorlar. Bu stratejilere örnek olarak belirli sokaklarda çalışmak, müşteri beklenen noktaları sürekli değiştirmek, müşterilerle telefon yoluyla haberleşmek ya da pavyonları ve bazı barları müşteri bulmak için kullanmak verilebilir.

Bu yerler dışında seks işçilerinin kendi aralarında *koli ev* dedikleri yerler de var. Genelde sokakta müşteri bulmuş olan kadınlar, müşterileriyle ilişkiye girmek için bu evleri belirli bir para karşılığı

kiralıyorlar. *Koli ev*, seks işçilerinin kendi aralarında cinsel ilişkiye verdikleri *kolilemek* fiilinden türetilmiş bir isim. Kadınlar, şehrin birçok noktasında *koli ev* adreslerine sahip. Müşterileriyle bu evlerde geçirdikleri süre ise çok kısa. Yaklaşık on dakika içerisinde işlerini bitirip tekrar müşteri bulmak için evleri terk ederek sokağa çıkıyorlar.

Aslında kadınlar sadece *koli evleri* değil, birçok mekânı geçici olarak kullandıklarını söylüyorlar. Genelde müşterilerini götürebilecekleri yerleri organize ettikleri iletişim ve ilişki ağlarına sahipler. Bu yerler müşterilerin gelir seviyesine bağlı olarak hiyerarşik bir yapı gösteriyor. Alt sınıf müşterileri için *koli evleri* kullandıklarını söylerlerken, üst sınıf müşterileri olduğu zaman genelde lüks otelleri tercih ediyorlar. Vesikasız çalışan bir kadınla yaptığım mülakattan alıntıladığım şu cümleler bu durumu daha iyi anlatıyor:

> [G]enelde üst sınıf, orta sınıf. Alt sınıf yok bende. Alt sınıfları buraya getiriyoruz. Üst sınıfları başka yerlere götürüyoruz. Beş yıldızlı otellere gidiyoruz üst sınıflarla.... Adam yer ayırtıyor. Adama beni çağırtıyor. Ama Aksaray Laleli taraflarındaki otellerde anlaşmalılar oluyor.... Odalarına çağırıyorlar işte gidiyorum. Marmara'da kaldığım oldu. Yani bütün otellerde kalıyorum ben. Kalmadığım hiçbir otel yok. Girip çıkmadığım hiçbir yer yok yani.

*Koli evler*in çoğu polis tarafından bilinmekte ve sürekli gözetim altında tutulmakta. Kadınların anlattıklarına göre, polis bu durumdan faydalanarak maddiyatın ve cinselliğin beraber işledigi bir ekonomi kuruyor. Polis özellikle fakir bölgelerdeki *koli evlere* düzenlendiği baskınlar sonucu zaman zaman rüşvet ve karşılıksız cinsel ilişki talep edebiliyor. Dolayısıyla genelevlerdeki "istikrarlı" ve hayatın her alanını kapsayan denetimin aksine, kayıtsız çalışan kadınların yaşamı çoğu zaman parçalı ve keyfi bir denetim mekanizmasının öznesi halinde. Yani polis işine geldiği noktada yasaları uygulamayan ve bu durumdan keyfi bir ekonomi yaratan, zaman zamansa yasaların takipçisi bir aktör olarak hareket ediyor. Bu ekonomi içerisinde po-

lisin ve seks işçilerinin farklı çıkarları ve bu çıkarları izlemedeki stratejileri yer yer değişebiliyor.

Kayıtsız fuhuş mekânlarını, tüm bu dinamizm çerçevesinde düşündüğümüzde önümüze genelevlerden çok farklı bir tablo çıkıyor. Sokaktaki fuhşun mekânları sabitlik göstermeyen, devamlı yer değiştiren ve dolayısıyla akışkan bir haritaya sahip. Polis yasadan aldığı iktidarı çoğu zaman keyfi çıkarları için kullanarak, cinselliğin ve maddiyatın iç içe geçtigi akışkan bir ekonomi yaratıyor. Kadınlar gerek polise yakalanmamak, gerekse yakalandıkları zaman rüşvet ödememek için sürekli yer değiştirmek durumunda kalıyorlar. Bu yüzden de polis, vesikasız kadınların bedenlerinin çesitli mekânlarla kurdukları ilişkiyi sürekli olarak yıkan ya da bozan bir aktör. Polisle kadınların yaşadığı kovala-kaç oyununun içerisinde fuhuş mekânları kısa süreli ömürlere sahip. Mekânların sahip olduğu bu kısa ömür, vesikasız kadınları sürekli yerlerinden eden performatif bir mekân mücadelesinin parçası olarak düşünülebilir. Yani bahsettiğim mücadele, bu mekânların kime ait olduğunu ve bu mekânları kimlerin nasıl üreteceğini tanımlıyor. Vurgulanması gereken asıl nokta ise bütün bu dinamizmin devletin iktidarını kurduğu akışkan ve anlık kıyılar örmesi. Polisin, kadınların bedenleri ve çalıştıkları mekânlar arasındaki bağları sürekli parçalaması ve mekânı sürekli olarak yeniden tanımlaması, devletin kayıtsız çalışan kadın bedenleri ve mekân üzerinden kurduğu cinsel iktidarın tanımı haline geliyor.

Sonuç

Bu yazı fuhşun devlet tarafından mekânsal düzenleme biçimlerine bakarak devlet iktidarının cinsellikle nasıl iç içe geçtiğini göstermeye çalıştı. Kendini cinsellikle harmanlayan devlet iktidarı, toplumsal yaşamın çeperlerine ittiği hayat kadınlarının bedenleri üzerinden kendine kıyılar örüyor. Kayıtlı ve kayıtsız fuhuş mekânlarının analizi, iktidarın bu mekânlarla ilişkişinde iki alanı da farklı şekillerde anlamaya yönelik tekil ilişkiler ve özneler yarattığını gösterdi.

Devlet, kurumsal aktörleri ve fuhşa özel yazdığı yasayla, hayat kadınlarını ya belirli mekânlara mahkûm kılma ya da yerlerinden

etme politikaları izleyerek iki ayrı fuhuş mekânı inşa ediyor. Bu politikalar çerçevesinde kayıtlı fuhuş mekânları devamlı, sabit ve sınırları kalınca çizilmiş kıyılar oluştururken, kayıtsız fuhuş mekânları vasıtasıyla değişken ve dinamik sınırlara sahip ve geçici olarak var olan kıyılar inşa ediliyor. Beden, cinsellik, mekân ve devlet iktidarını merkeze alarak yapılmış bu analizin, sadece fuhşa dair bundan sonraki çalışmalara değil, aynı zamanda bu kavramların başka sosyalliklerde örmüş olduğu gündelik hayatların analizine de ilham kaynağı olmasını umuyorum.

Kaynakça

Das, V. & Poole, D. (2004), "State and Its Margins: Comparative Ethnographies", içinde: V. Das & D. Poole (Eds.) *Anthropology in the Margins of the State,* Santa Fe, NM: School of American Research, pp. 3-33.

Douglas, M. (1969), *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York & Washington: Frederick A. Praeger Publishers.

Duncan, N. (Ed.) (1996), *Body Space,* London: Routledge & Kegan Paul.

Hubbard, P. (1998), "Sexuality, Immorality and the City: Red-Light Districts and the Marginalization of Female Street Prostitutes", *Gender, Place and Culture*, 5(1), pp. 55-72.

Jones, V. (2000), "Eighteenth-Century Prostitution: Feminist Debates and the Writing of Histories", içinde: A. Homer & A. Keane (Eds.), *Body Matters: Feminism, Textuality, and Corporeality,* Manchester & New York: Manchester University Press, pp. 127-147.

Lefebvre, H. (1996), *The Production of Space.* Oxford & Cambridge: Blackwell.

"AHLAKSIZLAR"IN MEKÂNSAL DIŞLANMASI

YASEMİN ÖZ*

1996 yılında İstanbul Habitat-II İnsan Yerleşimleri Zirvesi'ne[1] hazırlanırken Ülker Sokak'ta ikamet eden travesti ve transeksüel kadınlara yönelik "mahalle baskısı" haberleri ile karşılaştık ana-akım medyada. Ülker Sokak sakinlerine ne oldu ise, o güne kadar birlikte yaşadıkları travesti ve transeksüel kadınlarla artık yaşamak istemediklerine karar vermişler ve sokaklarını bu "ahlaksız"lardan temizlemek için saldırılar başlatmışlardı. Toplumu bu duyarlılık örneği (!) temizlik operasyonuna dahil edebilmek için de, heteroseksüel Ülker Sokak sakinleri evlerine Türk bayrağı asarak; Ülker Sokak'ta yaşayagelen travesti ve transeksüellerin, ait olunan daha büyük topluluğun bir bileşeni olmadığı iddiasını, bayrağın işaretlemesiyle ilan edip kampanya başlatmışlardı.

Eşcinseller ile travesti ve transeksüel bireylere, onları magazinleştirmediği sürece yer vermeyi tercih etmeyen ve onların gerçekliğinin topluma ulaşmasına izin vermeyen ana-akım medya, nasıl olduysa, travesti ve transeksüel kadınlara yönelik bu linç kampanyasına pek ilgi duymuş ve Türkiye'de televizyon başında olan her-

(*) Av., Kaos-GL Derneği Hukuk Sekreteri.

1) Burada anlatılacak olan "hikâye"yle tezat oluştururcasına, Habitat-II küresel eylem planı ile ulusal eylem planlarının hazırlanması ve uygulanmasında temel hedef, "sürekli ve dengeli, insanca yaşamaya elverişli ve hakça yerleşimler" olarak belirlenmiş, bu hedefe ulaşabilmek için de üç araçsal ilke tanımlanmıştı: (i) "yapabilir kılma" olarak duyurulan toplumsal failleri güçlendirme ilkesi, (ii) kentli bağlılığı ve dayanışması ilkesi, (iii) "yönetişim" olarak yeniden kavramsalaştırılan çoğulcu ve katılımcı yönetim (Habitat U.R.: 76-80).

kesin yaşamına onları sokmaya karar vermişti. Zira varlıklarını görünmezliğe hapsederek kurtulabileceklerini sandıkları travesti ve transeksüel kadınlara yönelik bu linç ve defetme kampanyası, tam da ana-akım medyanın bakışıyla, onları zihnimizde de linç etmemiz için bir fırsattı. Zaten ana-akım medyayı "ana-akım" yapan da sorgulamaksızın tek gerçeklik kabul edilen egemen kültürü yeniden üretmesi değil mi? Ve ana-akım medya güya duyarlılık örneği göstererek bu defetme kampanyasının taraflarını görünür kılmaya karar vermişti.

O zamanlar kendini yeni kabullenmeye çalışan bir eşcinsel olarak aklımda kalan en çarpıcı şey, Savaş Ay'ın, sanırım A Takımı programındaki görüntülerdi. Programda çaresizce dertlerini anlatmaya çalışan travesti ve transeksüel kadınlar ile onların sözcüklerini hiç duymayan, kışkırtılmış bir faşizmden beslendiği aşikâr olan ve kendi meşruiyetine sorgusuzca inanmış kimi mahalle sakinleri... Faşizm o an beynime kazınmıştı sanki. Belleğimde böyle kalmış tanıklık ettiğim an. Bir ürküntü duyduğumu hatırlıyorum, dış görünüşümle anlayamasalar bile eşcinselliğimi bilselerdi başıma ne gelirdi ürküntüsü. Ve dalgalanan bir Türk bayrağı... Çocukluğumdan beri benim bayrağım olduğu öğretilmeye çalışılan ama şimdi benim gibileri işaretlemek ve linç etmek için kullanılan Türk bayrağı... İşte o an heteroseksizm, cinsiyetçilik, militarizm, milliyetçilik, kapitalizm zihnimde en berrak şekilde birleşmişti ve bu kavramların kardeşliğinin gölgesinde, kendimden başka gidecek yerim olmadığını; isyan, acı, öfke, korku, bulantı, tiksinti gibi birbirine karışan duygularla anlamıştım.

Bayrağın Gerisindekiler...

Aslında anlamak zor değildi, Ülker Sokak'ta onca yıldır karşılaşılmayan türde bir saldırının neden o zaman başladığını. Türkiye'nin en gözde şehrinin en merkezî mekânlarından biri gerçek bir rant alanıydı ve mesele mahallenin namusu, ahlakı değil, getireceği ranttı. Mesele basitçe transfobi ve homofobi de değildi aslında. Habitat-II sürecinde kentin görsel sunumu o derece önemli bir hal

almıştı ki, görüntü kirliliği yarattığı düşünülen her şey "temizlenmeye" ve uzaklaştırılmaya çalışılmıştı. Bu anlamda yalnızca travesti ve transeksüel kadınlar değil, sokakta yaşayan çocuklar ve sokak hayvanları da görüntünün dışına çıkarılmaya çalışılmış ve onlar da bu "temizlik operasyonu"ndan nasiplerini almışlardı. Yoksa adaletli bir ahlak ve namus sıralaması yapabilsek, travesti ve transeksüel kadınlara saldıran mahalle sakinlerinin de ahlaksızlıkta onlarla yarışacağına ve ikiyüzlülükte tartışmasız galip geleceklerine kuşkum yok. Ama ahlak deyince bireylerin cinsel alanlarında nelerin, nasıl yaşandığı dışında bir algısı kalmamış bir kültürde hangi ahlakın tartışması yürütülebilir ki?

Kaldı ki, Pınar Selek'in Ülker Sokak olaylarını konu alan ve sözlü tarih aktarımı yaptığı *Maskeler, Süvariler, Gacılar* (2006) isimli kitabındaki travesti ve transeksüel kadınlarla yapılan görüşmelerden anlıyoruz ki, travesti ve transeksüel kadınları linç etmek için yarışanların bir kısmı aslında onların müşterileriydi. Travesti ve transeksüel kadınlarla hem para karşılığı seks yapıp hem de gündüz karıştıkları ve ahlakları toplumsal erkeklik kalkanıyla sorgulanmayan toplumsal yaşamda, onları linç etmeye çalışacak kadar ikiyüzlüydüler. Hem onlarla cinsellik yaşadıkları için en az onlar kadar "ahlaksız" hem de bunu örtbas etmek için onları (ve dolayısıyla aslında kendilerini) linç edecek kadar zavallı, korkak ve çaresizdiler.

Ülker Sokak olaylarının en çarpıcı boyutu elbette bütün bu saldırı, defetme ve linç zincirinin emniyet güçleri tarafından engellenmemesi ve saldırganlar hakkında yargıya intikal edip sonuçlanan bir kovuşturma olmamasıdır. Böylece bildiğimiz bir şeyi bir kez daha zihnimize kazıyoruz: Yasalar önünde ne kadar eşitlik kurgusu yaratılırsa yaratılsın, her vatandaş eşit değildir. Bazı vatandaşların can ve mal güvenliği, ikamet ve seyahat özgürlüğü, eğitim ve sağlıktan yararlanma hakkı diğer vatandaşlar kadar eşit değildir. Hatta mümkünse bu travesti ve transeksüel vatandaşlar hiç vatandaş olmasalar daha iyi olur. Vatandaşlarsa da haklarını korumak ve güvenliklerini sağlamak yüce devletimize düşmez, devlet elini bu "namussuzlar"la kirletmez, onları linç etme işini bile kendi üstlenmeyip mahalle bekçilerine havale eder. Zaten her vesileyle

işe koşulan bir koyu milliyetçilik marifetiyle, bütün "norm-dışı" ları yok etmeye hazır "maliyetsiz gönüllüler" varken, devletin bu gibi "temizlik harekât"ları için maaş, ulaşım gideri, emeklilik primi gibi giderlerini kabartmasına da gerek yoktur. Faşist eylemliliği doğrudan doğruya üstlenmek ve finanse etmek yerine, bu zihniyeti ve eylemliliği yaygınlaştıracak, sıradanlaştıracak ve normalleştirecek kanalları güçlendirmek, güvenlik güçleriniyse ancak destek kuvveti olarak istihdam etmek hem minimum maliyetle maksimum fayda sağlayacak, hem de daha kalıcı bir yöntemdir. Böylece devlet olarak yasal yollarla doğrudan doğruya halledemeyeceğiniz işleri gayri meşru alana ve yöntemlere havale etmiş olursunuz. Uluslararası anlaşmalarla bulunmuş olduğunuz insan hakları konusundaki taahhütleri görüntüde çiğnemeden, arka bahçede rahatlıkla organize edeceğiniz bir alan da yaratmış olursunuz. Üstelik, bir başbakanın aleni olarak ve yaptırımsızca, "Devlet için kurşun atan da kurşun yiyen de şereflidir," diyebilmesine elveren, kahramanlarıyla, silahlarıyla ve cesetleriyle beslenen bir politik-kültürel iklimde, arka bahçe organizasyonlarının hayata geçirilmesi gayet mümkündür de...

Ülker Sokak'ta oturanların evli, çocuklu, heteroseksüel aileler olduğunu ve "bir grup çapulcu"nun bu aileleri yerlerinden etmek için gece-gündüz evlerine, kendilerine saldırdığını hayal ettiğimizde ve öylesi bir durumda neler olabileceğini kendimize sorduğumuzda, şiddetle sarmalanmış ayrımcılığı kavramamız hiç zor değildir oysa. Öylesi bir durumda emniyet güçleri bütün olanakları ile heteroseksüel aileleri korumaya çalışmaz mı? Korumazlarsa toplumun her kesimi bu işi vazife edinip hesabını sormaz mı? "Kutsal aile" ye tecavüz ediliyor diye bütün "kahramanlar" vazife başına koşup "namus"u ve "normal"i korumak için bu saldırıyı topyekûn bertaraf etmez mi? Söz konusu olan travesti ve transeksüel kadınlar olunca neden bunun tam tersi bir mekanizma işliyor? Onlara, bırakalım kutsalını (Ülker Sokak getirileri itibariyle kutsal sayılmaya çok aday bir toprak çünkü) en adisinden toprağı bile neden reva görmüyoruz? Herkesin gidecek bir yeri varken neden onlara her kapı kapalı? Birlikte hayal edelim, kendi başımıza geleceği aklımıza bile gelmeyen şey, nasıl olup da aynı şehirde yaşadığımız başka insanlar için gün-

delik yaşamın bir gerçekliğine dönüşebiliyor? Bize sorgusuz sualsiz ait olduğunu düşündüğümüz bir yerin, hangi bilgiyle, bir başkası için kapılarının sonuna kadar kapalı olduğu varsayımıyla yaşayabiliyoruz?

Öncesi...

Ülker Sokak olayları transgender kadınlara yönelik kitlesel mekânsal dışlamanın kamuoyunun bilgisine sunulmuş ilk haliydi. Bu nedenle, Ülker Sokak olayları ile birlikte hayatımızda bir şey değişti. LGBTT bireylere karşı uzunca süredir devam eden dışlanma görünür bir kamusal bilgi haline geldi. Pınar Selek'in yukarıda anılan araştırması ile de toplumsal belleğimizden silip geçeceğimiz, yüzyıl geçince de inkâr edebileceğimiz bir günahtan, tarihe düşülmüş bir nota dönüştü.

Elbette travesti ve transeksüel kadınların Ülker Sokak'ta birlikte ikamet etmesi bir tesadüf değildi. Dağınık bir biçimde ayrı ayrı şehir ve bölgelerde ikamet ettiklerinde o mekânlara kabul edilmiyorlardı. Güvenlik ve kabul edilme endişesi nedeniyle tek tek yaşadıkları yerlerde açığa çıkamayan travesti ve transeksüel kadınlar, ancak büyük şehirlerde[2] kendileri gibi travesti ve transesüel kadınların bir şekilde tutunmayı başardıkları yerlere göç ediyorlar ve aslında dışlanma ve korku sonucu belirli bölgelerde ikamete zorlanıyor, bir nevi tecrit hayatı yaşıyorlardı. Tıpkı Romanların Sulukule dışında ikamet etmesi ve kültürlerini yaşatmasının toplum tarafından kabullenilmemesi ve belirli bir bölgeye hapsedilmesi gibi, travesti ve transeksüel kadınlar da Beyoğlu bölgesine hapsediliyorlardı. Bu bir arada yaşama kültürü geliştirme zorunluluğu, aynı zamanda onların birbiri ile dayanışarak güvenliklerini de kendi yöntemleri ile sağladıkları bir güvenlik ağı ve koruma da yaratıyordu. Kendisine benzemeyenlerle yan yana yaşamaya kapalı bir kültürün uzantısı ve dayatması olarak, diğerlerine benzemeyenler, aslında onları bir arada tutan çok az ortak özel-

2) "Taşra'dan göç edenler, taşraya kaçıp kurtulanlar, taşrada mutlu olanlar, taşranın sıkıntısını üzerinden atamayanlar..." üzerine bkz. *Kaos-GL Dergi* S. 104 (Ocak-Şubat 2009).

lik olmasına rağmen (mesela cinsel yönelimlerinin aynı olması, iki insan arasındaki tek ortak özellik olabilir) yalnızca bu benzerlikleri üzerinden birbirine tutunmak ve yaklaşmak, diğerlerinden ayrışmak zorunda bırakılıyor ve tek bir özelliğe dayalı yalıtılma deneyimi yaşıyorlardı. O yüzden bu güvenlik ağının dağıtılması, aynı zamanda kültürel olarak farklı olanın da yok edilmesinin önünü açıyordu.

Zaten, sonuç olarak, travesti ve transeksüel kadınlar yaşadıkları, çalıştıkları, hayatlarını sürdürdükleri bir mekândan, yani Ülker Sokak'tan dışlanarak, aslında sürgün edilerek, farklı yerlere dağıldılar. Gündelik hayatlarının sıradan bir parçası olan toplumsal-mekânsal dışlanma, bu örnekte kitlesel bir forma büründü. Böylece Ülker Sokak'ta birbirleriyle dayanışarak örmüş oldukları güvenlik ağı da çözüldü ve birbirlerinden yalıtılmış olarak devam ettikleri hayat, pek çoğunun yok olması, yani öldürülmesi ile sonuçlandı.

Aslında, bu ne ilk ne de son sürgündü. 1980 Askeri Darbesi ile yapılan "temizlik"te de travesti, transekseksüel ve eşcinseller saçları kazınarak, İstanbul'dan başka şehirlere sürgüne gönderilmişlerdi. Bu sürgünü, 12 Eylül sürecine ilişkin sözlü aktarımlarla biliyoruz.[3] Aslında, 1980 darbesi üzerinden belki de en az konuşulan mağduriyet LGBTT bireylerin mağduriyeti olarak kalmış durumda. 1980 darbesinden sonra pek çok LGBTT bireyin saçlarının kazınarak İstanbul dışına sürgüne gönderilmesi, pek az kişi tarafından bilinen ve dillendirilen bir gerçek. Zira etiketleme, mağduriyetler hiyerarşisinde dahi LGBTT bireyleri en sona atıyor. LGBTT bireylerin tarihini dahi unutarak, görmezden gelerek rahatlıkla ilerleyebiliyoruz. Ama en azından pek çoğumuz o dönemde yurtdışında cinsiyet düzeltme ameliyatı geçiren Bülent Ersoy'un pembe nüfus cüzdanı alıp ülkesine geri dönebilmek için dahi nelere maruz kaldığını hatırlıyoruz sanırım.

1980 darbesi yönetimi sahnede kadın kıyafeti giyen erkeklere yasak getirmişti. Yasak, İçişleri Bakanlığı'nın 19 Mart 1981 tarihli "Bar, pavyon gibi içkili yerlerde, kadın kıyafetiyle erkeklerin çalıştırılmasının engellenmesini içeren" genelgesiyle uygulandı. Bu

---

3) Bir örnek için bkz.: *Radikal Cumartesi*, 16 Haziran 2007.

yasaktan iki ay sonra Bülent Ersoy Londra'da cinsiyet düzeltme ameliyatı geçirmiş ve pembe nüfus cüzdanı alabilmek için darbe yönetiminin çekilmesini beklemek zorunda kalmıştı. Ersoy, 14 Nisan 1981'de Londra'da ameliyatla cinsiyet değiştirdiği halde, nüfus cüzdanında 'erkek' yazdığı için, "kadın kıyafeti giyen erkek" statüsündeydi. İstanbul Valiliği de, Polis Vazife ve Selâhiyetleri Kanunu'na dayanarak, 13 Haziran 1981'de "kadın kıyafetiyle sahneye çıkan erkek" olduğu gerekçesiyle Ersoy'a "sahne yasağı" koydu.

İlgili Yasa hükmü şöyleydi: "Polis; genel ahlak ve edep kurallarına aykırı olarak, utanç verici ve toplum düzeni bakımından tasvip edilmeyen tavır ve davranışlarda bulunanlar ile bu nitelikte söz, şarkı, müzik ya da benzeri gösteri yapanları herhangi bir şikâyet olmasa bile engeller."

Bülent Ersoy, ameliyat olduğunu belirterek kadın kimliğini ispatlamak için hukuki süreç başlattı. *Sabah* gazetesinde 28 Ağustos 2005 tarihinde yer alan Ersan Atar'ın haberine göre, dönemin İstanbul Valisi Nevzat Ayaz, bu süreci şöyle anlatıyor: "Polis Vazife ve Selâhiyetleri Kanunu'na göre, bir kadın sanatçının gazinoda çalışabilmesi için polisten izin alması gerekiyordu. Bülent Ersoy o dönem, erkek olduğu halde, Emniyet'e kadın olarak müracaat ediyor, izin istiyor. Emniyet bakıyor, 'Siz kadın değilsiniz, erkeksiniz', diyor. Emniyet yasak kararını hazırladı. Vilayetten de tasdik aldı. Bülent Ersoy, bu karara karşı Danıştay'a itiraz etti. Danıştay emniyetin kararını onadı. Ersoy, Danıştay Dava Daireler Kurulu'na itiraz etti. Orası da idarenin verdiği kararın hukuki olduğunu tasdik etti."

Ersoy'un hukuk mücadelesi 7 yıl sürdü. Dönemin Başbakanı Turgut Özal ve eşi Semra Özal'ın devreye girmesiyle, Haydarpaşa Numune Hastanesi'nden "kadın" raporu aldı, Yargıtay'ın da onamasıyla, 7 Ocak 1988'de 'kadın' kimliğini resmen tescil ettirdi.

Bülent Ersoy'un yasaklanmasına neden olan kanun maddesi ise, "Birinci AB Uyum Paketi" ile kaldırıldı. Polisin "kadın kıyafetiyle sahneye çıkan erkeklere yasak getirme" yetkisi ile daha önce, içkili eğlence yerlerinde sahneye çıkan kadınların polise parmak izi vermesi, zührevi hastalıklar hastanesinden rapor alması gibi uygulamalar da kaldırıldı. Aynı paket, ironik biçimde, şiir okuduğu için

hapse giren ve siyasetten yasaklanan Tayyip Erdoğan'ın yasağını da kaldırarak, başbakan olmasının yolunu açtı.

Bu bile tek başına, 1980 darbesi zihniyetinin LGBTT bireylere yönelik tutumunu gözler önüne sermeye yetebilir. Nüfus cüzdanını değiştiremeyip yurtdışında bir nevi sürgün hayatı yaşamaya zorlanmak olarak algılanabilecek bu mekânsal dışlanmadan böylelikle haberdar olmuş oluyoruz. Aslında, Bülent Ersoy'un çok tanınmış ve sevilen bir şarkıcı olmasına rağmen nüfus cüzdanı alamaması süreci ve sonrasında aslında o nüfus cüzdanını da "sıradan" biri olmadığı, üst sınıfa mensup ünlü bir şarkıcı olduğu için alabilmiş olması da, dışlamaya dair pek çok şey anlatıyor.[4]

Eryaman, Esat...

Ne var ki sürgünler, ne askeri yönetim dönemiyle ne de Ülker Sokak olayları ile bitiyordu. 10 yıl sonra, 2006 yılı Nisan ayında bu defa, Ankara'nın, şehir merkezine en uzak semtlerinden biri olan Eryaman'da ikamet eden travesti ve transeksüel kadınlara, yine semtin "enformel toplum güvenliği timleri" tarafından bir linç ve defetme kampanyası başlatıldı. Senaryonun Ülker Sokak senaryosu ile olan benzerliği, "yaratıcı" olmaya bile gereksinim duymayacak denli kendini meşru addeden bir şiddet kavrayışını gözler önüne seriyordu. Her biri erkek olan, erkek oldukları da muhakkak olan mahalle sakinleri, saldırılarını, travesti ve transeksüel kadınların arabalarının önünü kesip fiziksel şiddet uygulama, darp etme, mallarına zarar verme, evlerinin kapısını kırıp içeridekileri kurşunlama boyutuna taşırken, olaylar emniyet güçlerinin gözünün önünde olmasına rağmen, nedense emniyet güçleri olayları seyretmekle yetiniyordu.

Saldırılar önce emniyete, ardından savcılığa intikal etti. Bu aşamada Kaos GL Derneği'nin avukatları, şikâyetçilerin avukatlığını üstlendi. Bir kısmına şahsen tanıklık ettiğim bir yargı süreci başladı sonrasında. Pek çok saldırı olduğundan her bir suç ayrı değerlendirilerek, ayrı soruşturma açılmıştı. Biz öncelikle bu suçların birbirin-

---

4) http://www.mavi-nota.com/index.php?link=yazi&no=2462;
http://www.ntvmsnbc.com/news/437238.asp.

den bağımsız, adi suçlar olmadığını, Eryaman'da yaşayan travesti ve transeksüel kadınlara, cinsel yönelimlerinden dolayı yöneltilmiş sistematik ve örgütlü saldırılar olduğunu, dosyaların birleştirilerek suç kapsamının bu şekilde değerlendirilmesini talep ettik savcılıktan. Ancak savcılık öncelikle şikâyetçilerin ifadesini yeniden almakta ısrar etti. Şikâyetçilerin bir kısmının dosyalarını takip ediyorduk ama şikâyetçilerin pek çoğu saldırılar sonucu başka şehirlere kaçmıştı. Başta 11 Kasım 2008'de öldürülen Dilek İnce[5] olmak üzere pek çok travesti ve transeksüel kadın, diğer şikâyetçilere ulaşıp savcılıkta şikâyetlerini yenilemeleri için çabaladıysa da, şikâyetçilerin pek çoğuna ulaşmak mümkün olmadı. Ulaştıklarımızı da Ankara'ya getirip savcılıkta dinletmek mümkün olmadı. Muhtemelen yaşadıkları büyük korkunun da etkisi altındaydılar. Ve şikâyet neticesinde, mahkeme sanıklara ancak "mala zarar vermek" suçundan ceza verdi.

Ne var ki, Eryaman saldırılarını gerçekleştiren aynı çete Ankara'nın Esat semtinde de saldırılara başladı ve bu defa yakalandılar. Bir süre tutuklu kaldılar. Bu kez bir değişiklik daha oldu. Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi olayları organize suç kapsamında değerlendirdi ve bu saldırıların cinsel yönelimleri nedeniyle travesti ve transeksüel kadınlara duyulan önyargı ve nefretle işlendiğine karar verdi. Ancak bir yıl dahi tutuklu kalmamış olan sanıkları, tutukluluk hallerini yeterli bularak hükümle birlikte salıverdi.[6]

Yine de bir şey değişmişti hayatımızda. Travesti ve transeksüel kadınlar mekânsal dışlanmaya karşı tutunamayıp yaşadıkları yerleri terk ederek başka yerlere dağılmış olsalar da, bu sefer bu kitlesel mekânsal dışlanmaya karşı, en azından hukuksal bir karşı koyma başlamıştı. Elbette bu, Türkiye'de LGBTT bireylerin maruz kaldık-

---

5) Söz konusu davanın hem şikâyetçilerinden hem de tanıklarından olan Dilek İnce, sanıkların tutuklulukta geçen süre göz önüne alınarak tahliye edilmelerinin ardından, Ankara-Etlik'te, otomobil içindeyken pompalı tüfekle kurşunlanarak öldürüldü. Bkz. http://www.bianet.org ve http://www.savaskarsitlari.org, 12 Kasım 2008. Ayrıca, LGBTT Hakları Platformu *2008 Raporu.*

6) Bkz. http://www.bianet.org, 20 Ekim 2008.

ları dışlanmaya karşı bir araya gelip kendi alanlarını, kendi örgütlenmelerini yaratmak için on beş yıl sürdürdükleri mücadelenin de sonucuydu.

Gökkuşağı'na Karşı...

LGBTT bireylerin kamusal alandaki görünürlüğüne karşı gösterilen şiddet ve engelleme bunlarla sınırlı değildi elbette. Bunun en çarpıcı tezahürlerinden biri 6 Ağustos 2006'da Bursa'da yaşandı. Bursa'da 2006 yılında kurulan Gökkuşağı LGBTT Derneği, derneklerinin yasaya ve ahlaka aykırı olduğu gerekçesiyle kapatılmasına yönelik Bursa Valiliği'nin savcılığa başvurmasını ve LGBTT bireylere yönelik ayrımcılığı protesto etmek için, Bursa'da valiliğin izni ile bir yürüyüş düzenledi. Ancak yürüyüşten haberdar olan Bursasporlu Esnaflar Derneği Başkanı Fevzinur Dündar Bursaspor taraftarlarını yürüyüşü engellemek için göreve çağırdı. 6 Ağustos 2006 günü Bursaspor taraftar formalı yüzlerce kişi, Gökkuşağı Derneği'nin bulunduğu binanın etrafında toplanarak, yürüyüşü engellemek için LGBTT gruba taşlarla, sopalarla saldırdı. Saldırganlar "Bir avuç dönme, dua edin polise", "Buradan çıkış yok, öleceksiniz" gibi sloganlar atıyorlardı. Saldırılar sonucu LGBTT grup binada mahsur kaldı. Zira emniyet güçleri yasal olarak izin alınmış yürüyüşü gerçekleştirmeyi sağlamak yerine, "kamu güvenliğinin tehlike altında olduğu"nu söyleyerek, grubun Gökkuşağı Derneği'nde mahsur kalmasına ve linç girişimi altında korunmadan beklemesine göz yumdu.

Bursasporlu Esnaflar Derneği Başkanı Fevzinur Dündar, yürüyüşten önce hem yerel hem de ulusal basında yer aldığı haliyle şunları söylemişti:[7]

> Bursa evliyalar ve padişahlar şehridir. Böyle toplum dışı insanların yürüyüşlerine sahne olacak kadar adının kirleneceği ve kirlenmeyi hak ettiği bir şehir değildir. Kesinlikle engel olacağız. Bu yürüyüş için kanuni yönden belki bir şey yapılamamıştır.

---

7) http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=195036.

Ama toplumsal açıdan bizler bunun karşısında olacağız ve gerçekleşmesini engelleyeceğiz. Bursa böyle kimliği belirsiz lanet insanların cirit atacağı bir şehir değildir. Emniyet yetkililerine, valiliğe ve siyasilere sesleniyorum; bu insanların linç edilmesini istemiyorlarsa tutum ve hareketlerini netleştirsinler. Her maç öncesi saat 16.00'da yaptığımız Atatürk Stadı'na yürüyüşümüzü de eşcinsellerin yürüyüşü ile aynı saate ve güzergâha aldık. Koskoca Bursa'da 300 kişiyi yürütmeyeceğiz. Biz 5 bin kişi olacağız. İstiyorlarsa gelsin, yürüsünler.

Fevzinur Dündar'ın bu ifadesi açıkça LGBTT bireyler kanun yoluyla engellenmezse onları kendi "toplumsal kanunlar"ı çerçevesinde engelleyeceklerini ifade ediyordu. Peki, bu gücü, kendi kanununu koyup uygulama yetkisini nereden alıyordu?

Elbette faili meçhul cinayetlerin, suikastların gerisinde devletin içindeki derin (!) bazı güçlerin olduğunun bu kadar normalleştirilerek telaffuz edilebildiği bir ülkede, bu gücün nereden geldiğini kestirmek güç değil. Sistemin yasal yollarla bertaraf edemediği egemen olandan farklı düşünen ve eyleyenleri katletmek için örgütlenmelere giriştiği ve bu örgütlenmelerin doğrudan devletin kendisi tarafından finanse edilip korunduğu gerçeği bu kadar gündelik yaşamımızın bir parçası haline gelmişken, Fevzinur Dündar'dan başka ne bekleyebiliriz? Bu gücü elbette kültürel olarak dayatılan ve egemen hale gelen, yasalardan bile daha çok meşruiyet alanı bulan ataerki, homofobi, milliyetçilik, faşizm ve militarizmden alıyor. Başka bir damardan ayrıca beslenmesine gerek kalmıyor.

Ama LGBTT bireyler artık bu gibi dışlanma ve tehditler karşısında kolayca bertaraf olmayacak ölçüde kendi örgütlenmeleri ve mücadele kanallarını yaratmışlardı. Bursa Gökkuşağı ve Lambda İstanbul LGBTT Dayanışma Dernekleri'nin yaptıkları başvuru sonucu, Bursa Cumhuriyet Başsavcılığı Fevzinur Dündar hakkında TCK'nın 218'inci maddesine dayanarak "halkı kin ve düşmanlığa tahrik, sevk"ten yargılanmasına karar verdi. Yargılama sonucunda ne olacağını hep birlikte göreceğiz. Yargı her vatandaşın hak ve özgürlüklerinin korunmaya değer olduğunu mu teslim edecek, yoksa

hukuku bir yana bırakıp vatandaşa saldırmayı kendisine hak gören bu "toplum timleri" için, "haksız tahrik" benzeri yeni mazeretler mi bulacak? Onlara verilecek cezayı düşürmek için yeni "haksız tahrik" indirimi gerekçeleri mi yaratacak?

"Kendine Ait Bir Oda"...

Bütün bu durumlar, dışlamanın yalnızca toplumsal ve mekânsal alanda değil, toplumsalın yansıması olan hukuk alanında da kendini gösterdiğini ortaya koyuyor. Ancak, Türkiyeli LGBTT bireyler 1990'lı yılların başlarından itibaren bu dışlamaya karşı kendi örgütlerini oluşturmaya başlamış ve İstanbul'da Lambda İstanbul, Ankara'da Kaos GL oluşumları kurulmuştu. Kaos GL'de yan yana gelen ve ağırlıkta eşcinsellerden oluşan grup yalnızca yan yana gelmekle kalmadı, dışlamayla mücadele etmek ve o güne kadar eşcinsellerin sözünü yansıtmayı tercih etmeyip homofobik söylemi elden bırakmayan medyanın dezenformasyonuna karşı, eşcinsellerin kendi sözlerini söyleyebileceği ve 1994'ten bu yana aralıksız çıkan tek LGBTT yayını olan *Kaos GL Dergisi*'ni çıkarmaya başladı.

LGBTT örgütlenmelerin öncesinde de LGBTT bireyler elbette yan yana geliyordu. Bu yan yana gelmeler erkek eşcinseller ve transgender kadınlar için daha çok park, hamam, porno film gösterimi yapan sinemalarda, ev toplantılarında ve LGBTT bireylere hizmet eden veya varlıklarına göz yuman barlarda gerçekleşiyordu. Bu karşılaşmalar da politik bir varoluştan çok sosyalleşme, tanışma, karşılaşma, buluşma ve cinsellik amaçlarına hizmet ediyordu. Zira, LGBTT bireylere özel hizmet eden mekânlar dışında, LGBTT bireylerin birbirini tanıması, sosyalleşmesi ve bir araya gelmesi neredeyse imkânsızdı. Özellikle dış görüntüleri ile heteroseksüel bireylerden ayırt edilmesi pek mümkün olamayan LGB bireylerin, kamusal alanda birbiri ile karşılaşsalar bile birbirlerinin cinsel yönelimlerini, yani ortaklıklarını anlamaları mümkün değildi.

Bu esnada, travesti ve transeksüel kadınlar da İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa, Mersin gibi çeşitli büyükşehirlerin bazı bölgelerinde

birlikte yaşama kültürü geliştirerek kendi mekânlarını oluşturmaya ve kendilerine alan açmaya çalışıyorlardı.

Lezbiyenler için ise bu seçenekler dahi mevcut değildi. Lezbiyenlere hizmet eden özel bir mekân bile bulunmuyordu. Ancak elbette lezbiyenler de varlıklarına bir şekilde göz yuman çeşitli cafe ve barlarda yan yana geliyorlardı. İnternet kullanımının olmadığı o yıllarda karşılaşmalar yaşamak oldukça güçtü. O yüzden LGBTT bireyler kendi etraflarında yaratabildikleri yalıtılmış küçük dünyalarda cinsel yönelimlerini yaşıyorlardı. Örgütlenme sürecine kadar LGBTT bireylerin kendileri için yaratabildikleri mekânlar bunlarla sınırlıydı.

Örgütlenme ile birlikte de LGBTT bireyler kendi mekânlarını hemen kazanamadılar. Kaos GL ancak 2000 yılında bir kültür merkezi açarak mekânına kavuşabildi. Lambda İstanbul'un ofis kurması ise 2002 yılında gerçekleşti. Böylece ailelerinin dahi evden kovduğu, şiddet uyguladığı, tedaviye ve evlenmeye zorladığı, ekonomik olarak cezalandırdığı, toplumsal yaşamda da bunun başka bir tekrarını yaşayan ve bu anlamda gidecek pek de yerleri olmayan LGBTT bireyler de kendi mekânlarını yaratmaya başladılar. Ama kendi mekânlarını yaratırken gettolaşma ve yalıtılma tehlikesini de gördükleri için, *Kaos GL Dergisi*'nin sloganlarından biri, "Gettoları değil kentin tamamını istiyoruz" olmuştur. Zira LGBTT bireyler bu gettolarda bir yandan kendi güvenlikleri için dayanışma ağlarını kurmak zorunda kalırken, bir yandan da toplumdan yalıtılma tehdidi altındadır.

1990'lı yılların başında, içinde çalıştıkları İnsan Hakları Derneği Ankara Şubesi'nde kurmak istedikleri Eşcinsel Komisyonu dernek yönetimi tarafından engellenen ve orada eşcinsellik üzerine politika yapmalarına izin verilmeyen LGBTT bireyler, bu dışlamaya son vermek için kendi mekânlarına kavuşup kendi sözlerini üretmekten başka çare bulamadılar. Ancak bundan sonra gelişen 15 yıllık süreçte, insan hakları ve kadın örgütlerinin kapılarını LGBTT bireylere kapatmak, en azından muhalif kesimde, kabul edilemez bir duruma dönüştü. Böylece LGBTT bireylerin mücadele sürecinde kendi mekânlarını oluşturmaları, başka kapıların da yavaş yavaş açılmasına

neden oldu ve alanlarını genişletmiş oldular. Mekânsal dışlanmaya direniş önce kendi mekânını kurarak gerçekleştirildi.

Sonraki süreçte, Kaos GL grubu 2005 yılında dernekleşme kararı alıp, Türkiye'de ilk LGBTT derneğini kurdu. Ancak kurulmasının hemen ardından, Ankara Valiliği, Medeni Kanun'da yer alan "Hukuka ve ahlaka aykırı dernek kurulamaz" hükmüne dayanarak, Kaos GL Derneği'nin kapatılması için Ankara Cumhuriyet Savcılığı'na başvurdu.

Ancak, Ankara Savcılığı, 10.10.2005 tarih ve Basın Soruşturma No: 2005/2247, Basın Karar No: 2005/1491 sayılı kararı ile, Kaos GL Derneği'nin adında ve tüzüğünde ahlaka aykırı bir durum bulunmadığına, derneğe kapatma davası açılmasına yer olmadığına karar verdi. Kararda, 5253 sayılı Dernekler Kanunu'nun, AB siyasi kriterleri, Katılım Ortaklığı Belgesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve taraf olunan uluslararası insan hakları sözleşmeleri dikkate alınarak hazırlandığı belirtildi. Uluslararası sözleşmelere ve Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne atıf yapılan kararda, "cinsel işlev bozukluklarının genel olarak ahlaki bozulmanın bir sonucu olarak düşünüldüğü, ancak Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından 'başlı başına bir bozukluk' olarak ele alınmadığı ve eşcinselliğin spesifik olarak tanımlanmadığı" belirtildi. "Lezbiyen" ve "gey" kelimelerinin günlük hayatta ve bilimsel araştırmalarda rahatlıkla kullanıldığına işaret edilen kararda, "Bu kavramlar, toplumlara göre değişir. Yeni TCK'nin yapılandırılmasında 'cinsel yönelim ayrımcılığının' tartışıldığı bir dönemde, eşcinsel olmak ahlaksız olmak anlamına gelmez. Aslolan tüm ahlak bilimleriyle uğraşanların ortak birleştikleri nokta olan insan iradesinin hür olması gerektiğidir," denildi. Kararda, derneğin adında ve amaç bölümünde "Ahlak dışı olarak tanımlanabilecek bir husus bulunmadığı" ifade edilerek, uluslararası sözleşmeler de dikkate alınarak derneğin kapatılması talebiyle kamusal dava açılmasına gerek olmadığı kaydedildi.

Böylece, LGBTT bireyler T.C. devleti tarafından resmi olarak tescil edilmiş bir statüye ve mekâna kavuştular. Kaos GL'nin dernekleşmesinin hemen ardından 2006 yılında Bursa'da Gökkuşağı LGBTT Derneği ve Ankara'da Pembe Hayat LGBTT Derneği ku-

ruldu. Böylece LGBTT mekân sayısı Türkiye çapında dörde yükseldi. Bu dernekler de Kaos GL ile aynı süreci yaşadılar ve valilikler derneklerinin kapatılmasını talep ettiyse de, savcılıklar kapatma talebini reddetti.

Ancak, yine aynı yıl İstanbul'da dernekleşen Lambda İstanbul Derneği hakkında İstanbul Valiliği tarafından Beyoğlu Savcılığı'na yapılan başvuru sonucu, Beyoğlu 3. Asliye Hukuk Mahkemesi'nde dernek aleyhine kapatma davası açıldı ve yapılan yargılama sonucu 29 Mayıs 2008 tarihinde derneğin tüzüğünün hukuka ve ahlaka aykırı olduğu gerekçesi ile kapatılmasına karar verildi. Bununla beraber, kararın temyiz edilmesinin ardından, Yargıtay 7. Hukuk Dairesi dernek hakkındaki kapatma kararını, dernek faaliyetlerinin hukuka ve ahlaka aykırı olmadığı ve örgütlenme özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği gerekçesi ile bozdu.

LGBTT dernekleri kapatmaya yönelik olarak işleyen bu yargı süreci, hukukun LGBTT bireylerin dışlanması ve ahlaka aykırı algılanması konusunda nihayet bir karar vermesi ile sonuçlandı. Ve dışlanmaya karşı verilen mücadele LGBTT bireyler lehine bir kazanım getirdi.

2008 yılında İzmir'de Kaos GL İzmir grubunun kendi mekânına kavuşması ile birlikte, LGBTT bireylerin örgütlendiği mekân sayısı beşe yükseldi.[8]

Her Yer, Hiçbir Yer...

Tüm mücadeleye ve kazanımlara rağmen mekânsal ve toplumsal dışlanma elbette genellikle önce ailede başlayarak toplumsal yaşamın her alanında kendini göstermeye devam ediyor. Ailede evden kovma şeklinde yaşanabilen mekânsal dışlanma, çeşitli alanlarda farklı biçimlerde tezahür ediyor. Örneğin eğitim alanında, özellikle travesti ve transeksüel bireyler dış görüntüleri nedeniyle görünür

---

8) *Cins Cins Mekân*'ın baskıya hazırlandığı günlerde Kaos GL İzmir grubu Siyah Pembe Üçgen adıyla dernekleşti (e.n.). *Bkz.* http://www.bianet.org/bianet/kategori/biamag/112720/baki-kosari-ve-tum-lgbttleri-olduren-nefret-cinayetleri-politiktir.

olan cinsel yönelimleri dolayısıyla, etiketlenmeden kaçınmak için eğitimlerini sürdürmemeyi tercih ediyorlar genellikle. Eğitim hakkı Anayasa'nın 42. maddesi ile düzenlenmiş ve her vatandaş için güvence altına alınmış olduğu halde, travesti ve transeksüel bireylerin eğitim hakkı adeta görünmez kanunlarla ellerinden alınıyor. Zira, etiketlenmeye karşı hakları güvence altına alınmamış bireyin, buna karşı tek başına direnmesinin beklenmesi dışında özel hiçbir koruma sağlanmıyor. Bu şekilde aslında eğitim alanından bir mekânsal dışlanma da gerçekleşiyor.

Bir şekilde eğitim sürecini tamamlamış LGBTT bireyleri ise bu defa istihdam alanındaki dışlanma bekliyor. Devlet görevinde çalışan tek bir travesti veya transeksüel birey olmaması bu durumun en somut göstergesi. Dış görünüşleri ile cinsel yönelimleri ayırt edilemeyen lezbiyen, gey ve biseksüel bireyler ise işten atılma korkusu ile iş yerlerinde cinsel yönelimlerini gizlemeyi tercih ediyorlar. Cinsel yönelimi nedeniyle işten atılan pek çok LGBTT birey olmasına rağmen, yeniden dışlanma ve açığa çıkma korkusu ile, bu durum yargıya nadiren intikal ediyor. Bu da istihdam alanındaki mekânsal dışlanmanın bir tezahürü aslında. Keza, Devlet Memurları Kanunu'nda yer alan "genel ahlaka uygun davranmak" yükümlülükleri devlet görevlisi eşcinsel bireylerin açığa çıkmasını neredeyse imkânsızlaştırdığı gibi, özel sektörde de hemen hemen aynı süreç işliyor. Devlet görevlilerine ilişkin çıkarılan pek çok özel kanunda da benzer düzenlemeler yer alıyor. Ancak bunun en çarpıcı ve açık örneği elbette Türk Silahlı Kuvvetleri'ndeki düzenlemeler.

Türk Silahlı Kuvvetleri Sağlık Yeteneği Yönetmeliği'nin eki Hastalık ve Arızalar Listesi'nin 17. maddesindeki düzenlemeye göre, "psikoseksüel bozukluğu olduğu tespit edilenlerin, seksüel davranış bozukluklarının askerlik ortamında bilinerek sakıncalara yol açması, bu durumun kıt'a anketi veya resmî belgelerle saptanması, ileri derecede psikoseksüel bozukluğu olduğu tespit edilenlerin, seksüel davranış bozukluklarının tüm yaşamlarında ileri derecede belirgin olması, askerlik ortamında sakıncalı bir durum yarattığının ya da yaratacağının gözlem veya belgelerle saptanması halinde, askerliğe

elverişsiz kabul edilecekleri ve askerlik yapmalarına izin verilmeyeceği" hüküm altına alınmıştır.

"Psikoseksüel bozukluk"la kastedilen eşcinsellik, "ileri derecede psikoseksüel bozukluk"la kastedilen ise travesti ve transeksüelliktir. Bu düzenleme GBTT bireyleri hastalıkla tarif ettiği gibi, bu hastalığın askeriyede görev yapamayacak ve askerlik hizmetini yerine getirmeyecek kadar kabul edilemez olduğunu da söyleyerek, GBTT bireyleri açıkça etiketlemekte ve dışlamaktadır. Üstelik, Türkiye'deki askeri psikiyatri, tüm dünyada kabul edilen ve psikolojik hastalıkları tanımlayan Amerikan Psikiyatri Birliği'nin DSM-IV adlı kriteri yerine, aynı kuruluşun DSM-II kriterini esas alarak eşcinsellik, travestilik ve transeksüelliği hastalık kabul etmektedir. Ancak, eşcinsellik, travestilik ve transeksüellik 1974 yılında DSM-II'nin listesinde hastalık olmaktan çıkarılmış, bundan sonra Amerikan Psikiyatri Birliği DSM-III ve DSM-IV adlı kriterleri yayınlamıştır. Yukarıda anılan düzenleme, psikiyatride 1974'ten beri terk edilen bir uygulamaya dayanmakta ve GBTT bireylere yönelik açık bir ayrımcılık içermektedir. GBTT bireylerin askeriyeden dışlanması, aynı zamanda askeriyeye ait mekânlardan dışlanmayı da içermektedir.

Dışlama elbette bunlarla sınırlı kalmamakta ve gündelik hayatın her alanında tezahür etmektedir. Toplumsal cinsiyet kalıplarının tezahürü olarak bireylerin belli bir yaştan sonra evlenmesi beklenmekte ve evlenmemiş olan LGB bireylere yönelik çevrenin soruları ve merakı asla bitmemekte, yalnız veya birlikte yaşayan LGB bireyler bitmek bilmeyen bir gözetleme ve merak kuşatması altında kalmaktadır. Bu, komşulardan akrabalara, esnaftan iş arkadaşlarına kadar sonsuz bir zincir olarak uzanmaktadır. Cinsel yönelimleri görüntüleri nedeniyle genellikle açık olan travesti ve transeksüel bireyler ise yaşamlarının her anında toplumsal alana her adım attıklarında bir şiddet, nefret, dışlanmaya maruz bırakılmaktadır. Bu nedenle travesti ve transeksüel bireyler gündüz karşılaştıkları bu dışlanmadan kaçınmak için geceleri yaşamaya mahkûm edilmektedir. Zaten istihdam alanının dışına itildikleri için seks işçiliği yapmaya zorlanmaktadırlar. Aynı şekilde barınma hakları da çoğunlukla ellerinden alınmakta, ancak büyük şehirlerin belirli bölgelerine sığınarak bura-

larda yaratabildikleri gettolarda yaşamaya mahkûm edilmektedirler. Oluşan bu gettolarda LGBTT bireyler bir yandan kendi güvenlikleri için dayanışma ağlarını kurmak zorunda kalmakta, bir yandan da toplumdan giderek kopartılıp yalıtılmaktadırlar.

Dışlama halen, özellikle travesti ve transeksüel bireyler için, emniyet ve toplum tarafından el ele yürütülen bir süreç olarak gündelik yaşamın olağan bir parçası halinde devam etmektedir. Emniyet tarafından travesti ve transeksüel bireylere sırf görüntülerinden dolayı Kabahatler Kanunu'ndaki düzenlemelere dayanılarak sürekli olarak para cezası kesilmekte, bu şekilde kamusal alana çıkmaları engellenmeye çalışmakta ve kamusal mekândan dışlanmaktadırlar. Bunun yanı sıra, özellikle İstanbul Beyoğlu'nda travesti ve transeksüel kadınların ikamet ettiği evler, fuhuş yasal olarak suç olmadığı halde, fuhuş gerekçe gösterilerek mühürlenmekte ve bu şekilde barınma ve ikamet hakları sürekli gasp edilmekte, mekânsızlaştırmaya çalışılmaktadırlar.

Son olarak, en bilinen örnekleri gazeteci Baki Koşar, Dilek İnce ve Ahmet Yıldız'ın öldürülmesi olmak üzere, pek çok LGBTT bireyin sırf cinsel yönelimlerinden ötürü nefret cinayetlerine kurban gitmesi, LGBTT bireylere yönelik dışlamanın yok etmeye kadar varabildiğini çarpıcı bir biçimde göstermekte ve mekânsal dışlamanın, LGBTT bireylerin gezegen üzerinde var olmasına tahammül edememeye kadar uzandığını göstermektedir.

Sonsöz Yerine...

LGBTT bireylere yönelik dışlama her gün hayatın her alanında devam etmektedir. Hastaneye kan vermeye gittiğinizde doldurduğunuz formda dahi eşcinsel olup olmadığınız sorularak, kanınızın bile tehlikeli olabileceğine işaret edilmektedir. Ülker Sokak, Esat-Eryaman ve Bursa olayları LGBTT bireylere yönelik dışlamanın kitlesel ve görünür hale gelip kayıt altına alınmış halidir yalnızca. Dışlama çoğunlukla aileden başlayıp sokakta, eğitim, istihdam, sağlık, barınma gibi en temel haklara bile kavuşamama şeklinde tezahür ederek yaşamın her alanında her gün süren bir süreçtir hâlâ. Sosyal güven-

cesi genellikle olmayan travesti ve transeksüel bireyler için sağlık hizmetlerine erişim dahi oldukça zor bir süreçtir. Bir şekilde paralı sağlık hizmetinden yararlanırken bile, sağlık personeli ve hastanede bulunan insanların tutumları ile bir aşağılama ve dışlamaya tâbi tutulmaktadırlar. İnsanlar bakışları ile dahi "Burada ne işin var, senin burada olmaya hakkın yok" duygusunu rahatlıkla geçirebilmektedir. Özellikle travesti ve transeksüel bir bireyin yolda yürümekten alış-veriş etmeye kadar sokakta yaşadığı her an, insanların mekânın kendilerine ait olduğunu ve bu mekânlarda travesti ve transeksüel bireylere yer olmadığını hissettirdiği bir sürece dönüşmektedir. Bunu anlayabilmek için travesti ve transeksüel bir bireyle gündüz yaşamında herhangi bir yerde birkaç saat geçirmek yeterlidir.

Ancak, LGBTT bireyler binlerce yıldır yok sayılan tarihlerine ve gördükleri tüm şiddet, zulüm ve baskıya rağmen buharlaşıp uçmuyorlar. Tüm kapıları onlara kapatmaya çalışanlar da; "Peki nereye gidecekler?" sorusunu kendilerine sormuyor. LGBTT bireyleri kendi görüş alanının dışına çıkarmaya çalışan toplumsal bileşenler, hiyerarşinin en alt basamağındaki LGBTT bireyleri kolayca gözden çıkarırken, kendilerinin hiyerarşinin hangi basamağında durduğunu sormuyor. Oysa gözden çıkarılan en alt basamak, kaçınılmaz olarak sıranın bir üst basamağa gelmesini sağlayacaktır.

Burada bir karar vermek zorundayız hep birlikte. Arkamızı döndüğümüzde hiçbir basamak kalmadığını mı görmek istiyoruz, yoksa artık hep birlikte yaşamayı öğrenmek mi?

Kaynakça

Selek, Pınar. (2001), *Maskeler, Süvariler, Gacılar: Ülker Sokak – Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı*, İstanbul: Aykırı Yayınları. 2. baskı: (2007), İstanbul: İstiklâl Kitabevi.

Habitat-II Ulusal Rapor ve Eylem Planı (Haziran 1996) (İstanbul).

Kaos-GL Dergisi, S. 104 (Ocak-Şubat 2009), "Taşra" dosyası.

LGBTT Hakları Platformu *2008 Raporu.*

Radikal Cumartesi, 16 Haziran 2007 (Transeksüel "Deniz Anne" ile Yonca Cingöz tarafından yapılan röportaj)

KÖKEN ÜLKE - SIĞINILAN ÜLKE HATTINDA KADIN SIĞINMACILAR VE "GEÇİCİLİK"

SEMA BUZ*

İnsanın yerinden edilmesi kadar büyük bir acı yoktur.
(Euripides, MÖ 480-406)

Giriş

Euripides'in belirttiği gibi, insanın ülkesini terk etmesi ve başka bir ülkeye zorunlu olarak yerleşmesi büyük bir acı ve travmadır. Günümüz göçlerinin özelliği daha çok uluslararasılaşma ve heterojenleşmedir. Göç temelde "mekânlar arası yer değiştirme" olarak nitelendirilebilir. Bu nitelendirme "köken" ve "varış" ülkelerinin varlığını gerektirir. Klasik, isteğe bağlı göçlerde bu mekânsal değişim daha kesin ve rutin bir biçimde yaşanırken sığınma olgusunda köken ülkeden ani ve hazırlıksız ayrılış, kaçak olarak bir ülkeye sığınma ya da kaçak olarak birkaç ülke değiştirip "varış ülkesine" ulaşma gibi, mekân değişiminde aşamalı bir süreç izlenmesi yoluyla, mekân değişimi çok katmanlı olarak da yaşanabilir. Üstelik sığınılan ülkeden başka bir ülkeye gitmeyi bekleme seçeneğinin yanı sıra, gidilememesi durumunda Türkiye örneğinde olduğu gibi bekleme ülkesinde kalınması da bir seçenek olarak sığınmacılar tarafından kullanılmaktadır. Çünkü köken ülkelerindeki baskı ve ayrımcılık deneyimiyle karşılaştırıldığında Türkiye'deki yaşam sığınmacılar için güçlüklerle dolu olsa da iyi bir alternatif olarak belirmektedir. Bu nedenle sığınma durumunda mekânsal hareketlilik, "varış ülkesine gitmeyi bekleme" geçiciliğiyle, "Türkiye'de kalmanın son

(*) Hacettepe Üniversitesi İİBF Sosyal Hizmet Bölümü.

seçenek olarak benimsenmesi" kalıcılığı arasındaki "yersizlik, mekânsızlık" geriliminde ifadesini bulur. Geçicilik ve belirsizlik çok iç içedir ve sığınmacı birinden diğerine savrulur. Kadın sığınmacılar ise sığınma ve mekân ilişkisi bakımından çok daha özel bir yerde durmaktadır: Tek başına göç etmeleri ve hareketlilikleri ile ilgili kısıtlayıcı algı ve uygulamalar, sığındıkları ülkelerde kullandıkları ve görünür oldukları mekânların azlığına ve sığındıkları ülkelerin sığınmacıları, özellikle de kadınları bütünleştirmeye yönelik politikalarının eksikliği nedeniyle "ev" in daha çok bir kadın mekânı olarak konumlanmasına yol açar.

Sığınma deneyimi çerçevesinde mekânın değişebilirliği ve geçiciliğinin kadınlar açısından irdeleneceği bu çalışmada öncelikle göç ve kadın göçü, feminist kuramın göç sürecinde kadınların görünürlüğüne katkıları, sığınma deneyiminde kadın olmanın anlamı hakkında bilgi verilecek, ardından 2006 yılında Türkiye'ye sığınan 20 kadın ve 20 erkekle derinlemesine görüşmelerle yürütülmüş olan bir alan araştırması çerçevesinde sığınma deneyimi ve mekân ilişkisi cinsiyetlendirilmiş bir çerçevede irdelenecektir.

Göç ve Kadın Göçü

Bütün göç hareketleri birey ve grup kimliği, günlük yaşam, alan ya da mekânla ilgili ilişkilerde radikal değişimlere yol açar. "Ev" inden ayrılmak, artık pek çok insan için ortak bir deneyim haline gelmiştir: Birçok insan doğduğu yerin dışında bir yere yerleşmek ve yaşamını orada kurmak durumundayken, çoğu da "mekânsız", "yersiz" olarak, aidiyet geliştirmeden, bir ülkeye bağlı olmaksızın yaşamaktadır (McDowell, 1999: 2).

Günümüzü "göç çağı" olarak değerlendiren Castles ve Miller (1993: 8) göç hareketlerini önümüzdeki yirmi yılda etkileyecek bazı genel eğilimlerin varlığından söz ederler: Göçün küreselleşmesi, ivme kazanması, farklılaşması ve kadınlaşması. Kadınlar erkeklerle aynı oranda göç etmelerine karşın, göç çalışmaları ve araştırmaları incelendiğinde göçte cinsiyet boyutunun görmezden gelindiği ve kadınların "bağımlı", bir başka deyişle erkek göçmenlerin eşleri,

anneleri ve kızları olarak göç ettikleri düşünülmekteydi (Zlotnik, 1995: 229). Yuval-Davis ve Stoetzler'in (2002: 342) ifade ettiği gibi kadınlar sınırları şekillendirir ve aynı zamanda onları geçer ve aşarlar, ancak bu hareketlilik çoğu zaman görünür değildir. Bu durumun nedenleri; göç literatürünün ağırlıklı olarak "ekonomik" göçe odaklanması, kadınların ekonomik etkinliği ve işgücüne katılımına gereken değerin verilmemesi, kadınların genelde sosyal bilim araştırmalarında görünmezliği, göç araştırmalarının çoğunlukla erkekler tarafından yapılması ve bunlara bağlı olarak kadınların göçüne ilişkin var olan bilgideki yetersizlikler olarak ortaya konmuştur (INSTRAW, 1994: 3-4).

Kadınların göç nedenleri incelendiğinde genellikle ekonomik nedenlere dayalı açıklamaların başta geldiği görülür. Kadınlar yoksulluk, borç, diğer dışsal sınırlamalar gibi üzerlerinde çok az kontrol sahibi olabildikleri çeşitli nedenler yüzünden göç etmektedir. Gidilecek ülkelerdeki ücret farklılaşmaları göç kararını etkiler, ancak bu tek neden değildir. Öte yandan, evlilik anlaşmazlığı, fiziksel şiddet, mutsuz ve bozulmuş evlilikler ve boşanmanın zorluğu gibi bazı ekonomi dışı faktörler kadınların göçü açısından özellikle önemlidir (Kofman, Phizacklea, Raghuram ve Sales, 2000: 143). Kadınlara karşı şiddet kadınların göç kararı vermesinde önemli bir neden olarak belirmektedir. Savaş ve çatışma durumlarında kadınlara karşı cinsel şiddete ek olarak, dünyanın her tarafında kadınlar insan hakları ihlalleri ve toplumsal cinsiyete özgü kısıtlayıcı diğer geleneklerle karşı karşıya kaldıkları için göç ederler (Anker, 2002: 5). Ek olarak kadınlar, istihdamda toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılık, eşit olmayan ücret, yetersiz sağlık bakımı ve genel sağlık hizmetleri, yetersiz eğitim, sınırlık kaynak, çocuk bakımı ve ev işleri sorumluluğuyla karşı karşıyadır (Anker, 2002: 6). Bu nedenlerin tümü kadınlar için göç etmenin dayanaklarını oluşturur.

"Göç Süreçlerinde Kadınların Görünürlüğü"ne Feminist Kuramın Katkıları

Ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkileri göçü iki türlü şekillendirir: Aile içinde güç ve otorite dengesindeki değişimler ile toplumdaki sosyal ilişki ağlarına ulaşma (Hondagneu-Sotelo, 1996: 188). Ancak son 25 yılda, toplumsal cinsiyeti uluslararası göç ile ilişkilendirme konusunda çok az çaba harcandığı ve göç kuramlarının toplumsal cinsiyet üzerine çok fazla bir şey söylemediği, Grieco ve Boyd (2000: 15), Newland (2004: 3-4), Demir (2003: 17) ve Pessar (1999: 579) tarafından ifade edilmektedir. Feminist göç araştırması; ölçeklerin inşası ve işlemesini –beden, hane, bölge, ulus ve uluslarüstünü içerecek şekilde– cinsiyet ve farklılık politikasıyla bağlantılı süreçler olarak araştırır (Silvey, 2004: 492).

Göç konusunda yapılan ilk feminist çalışmalara bakıldığında, 1970'lerden itibaren bazı araştırmaların erkek ve kadın göçü arasındaki simetrilere (örneğin kadınların ilişki ağlarının erkek göçmenlerin ve akrabaların ilişki ağlarıyla paralel olduğu), kadın göçünün özel yanlarına –örneğin göçün özgürleştirici yanına ya da seks işçilerine– odaklanıldığı görülmektedir. Göç alanındaki ilk feminist araştırmalar "kadınların katkı verici olduğu" bir yaklaşımı izlemiştir (Prodolliet, 1999'dan akt. Pessar ve Mahler, 2003: 13). Öncelikli olarak, göç tarihi yazımında kadınların göç sürecindeki yer ve eylemlerinin kaydedilme ihtiyacına dikkat çekilmiştir. Bu çabalar, kadın göçüne daha genel bir bakışla yapılan çalışmaların kapısını aralamıştır.

İkinci aşamada göçün kadınlara özgü boyutlarını analiz etmek için 'feminist duruş noktası' kuramlarına başvurulmuştur. Toplumsal cinsiyetin, göç kararını olduğu kadar, göç sürecini de yapılandıran bir kategori olduğu fark edilmeye başlamıştır. Bu aşamada dikkate değer bir eleştiri, kadın kategorisinin evrensel olduğunu kabul etmeyen beyaz ve Batılı olmayan kadınlardan gelmiştir. Bu eleştiri üçüncü bir aşamaya geçilerek, toplumsal cinsiyetin ırk, sınıf ve etnisite gibi farklılıklara göre değiştiği ve yapılandığı gerçeğinin fark edilmesine yol açmıştır. Kadın deneyimi çoğulculuk ile yer değiştirmiştir (Pessar ve Mahler, 2003: 15; RCFIL, 2002: 2-4).

Feministler, bu arada, 1951 Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Cenevre Sözleşmesi'ndeki "mülteci" tanımındaki kavrayış yetersizliğine de dikkat çekmiştir (Anker, 2002: 5; Legomsky, 2004: 1-2). "Mülteci; ırkı, dini, milliyeti, belirli bir sosyal gruba üyeliği ve politik düşünceleri nedeniyle ülkesinde 'haklı bir zulüm korkusu' duyan ve bundan dolayı ülkesinden ayrılıp başka bir ülkeye sığınan kişidir," tanımı doğrultusunda, üstü örtülü kabullerle, erkeklerin "politik", kadınların "sosyal" nedenlerle sığındıkları varsayılmıştır. Mülteci statüsü tanıma süreçlerinde, "politik düşünceleri nedeniyle gelen kişi" ibaresi daha çok erkekleri tanımlamaktadır ve kadınların politika gibi "eril" bir alanda etkinlik içinde olamayacakları varsayılmaktadır. Bu çerçevede kadınların "politik muhalefet" nedeniyle tehditler aldığını iddia ederek diğer bir ülkeden mülteci statüsü almaya çalışması ikna edici ve doğru bulunmamaktadır. Kadınlar, partnerlerinden gördükleri şiddet, savaş ve saldırı durumlarındaki cinsel şiddet deneyimleri ya da geleneksel zarar verici uygulamalar (kadın sünneti gibi) ve ataerkil toplumsal cinsiyet rollerine uymadıkları için gördükleri ya da görme ihtimalleri olan "zulüm" daha çok "belirli bir sosyal gruba üyelik" gibi muğlak bir kategoriye dayandırılarak, "mülteci" statüsü almaktadırlar. Feministler bu tanımın, erkek kişiyi tarif ettiğini, kadınların deneyimlerine özel yanıt vermediğini ortaya koyarak "toplumsal cinsiyet"in altıncı bir madde olarak sözleşmeye eklenmesini önermişlerdir. Bu, kadın deneyiminin sığınma sürecinde görünür kılınması çabasına büyük bir katkıdır.

Sığınma Deneyiminde Kadın Olmanın Anlamı

Sığınma, nedenleri ve sonuçları karmaşıklık ve çeşitlilik gösteren bir durumdur. Ancak farklılıklarına karşın sığınma deneyiminin, günlük yaşamın alışıldık örüntülerinden zorla koparılma, çoklu kayıplar içerme ve insanları hayatta kalabilmek için mücadele etmek durumunda bırakma gibi ortak yanları vardır (Eastmond, 1993: 36). Kadınlar da bütün sığınmacılar gibi, baskı, zulüm ve korku içinde oldukları için kaçar. Ancak kadınlar erkeklerden farklı olarak, Cenevre Sözleşmesi'nde özel olarak yer verilmeyen toplumsal cinsiyet

temelli ayrımcılık, sosyal ve kültürel önyargılardan kaynaklanan baskı ve zulüm, bedensel ve ruhsal sağlıklarını bozan ve geleneklerle ilişkili zarar verici uygulamalar, cinsel istismar, cinsel şiddet, aile içi şiddet gibi esas olarak kadın olmalarından kaynaklı zulüm ve baskılardan kaçmak için de ülkelerini terk etmek ve başka bir ülkeye sığınmak zorunda kalırlar (Akkaya, 2002: 77; Odman, 1996: 2). Öte yandan, az gelişmiş ülkelerin genel görünümü olan yoksulluk, gıda yetersizliği, güvenli içme suyunun yokluğu, büyük aile yapısı, yüksek çocuk ölümü oranları ve sağlık bakımındaki yetersizlikler kadınlarla erkekleri farklı biçim ve ağırlıklarda etkilediğinden, diğer travmatik deneyimlerinin kaynağını oluşturur (Martin 1992: 4; Friedman, 1992: 65).

Sığınma talebinde bulunan kişilerin giriş yaptıkları ülkede kalmalarına, haklarında bir karar verilene kadar izin verilir ve bu bir geçiş aşaması olup yaklaşık 1-2 yıl ve bazı durumlarda daha uzun sürebilir. Sığınma talebi yerinde bulunursa kişi *mülteci* statüsü alır ve insani gerekçelerle kalmasına izin verilir. Reddedilme durumunda kişi ülkeden ayrılmak zorundadır ya da kaçak göçmen durumuna düşer. Dolayısıyla sığınmacı kategorisi özünde geçici bir nitelik taşır (INSTRAW, 1994: 68).

Sığınma deneyiminde Anker (2002: 5) ve Legomsky (2004: 1-2) gibi feminist yazarların belirttiği üzere erkeklerin deneyimine odaklanılması ve kadınların deneyimlerinin ikincil olarak görülmesi söz konusudur. Kadınların deneyimlerine ilişkin farkındalıktaki eksiklik, mülteci statüsü verme yapılarında da kendini göstermektedir. İngiltere'de yürütülmüş olan bir çalışma, kadınların sığınma taleplerinin resmi görevlilerce değerlendirilmesinde, toplumsal cinsiyetin zulüm deneyimini nasıl şekillendirdiği hakkında farkındalık eksikliği olduğunu ortaya koymuştur (Reed, 2003: 114). Hollanda'da yapılan bir çalışmada erkek sığınmacıların kabul şansının kadınlardan daha fazla olduğu görülmüştür. Bunun nedenlerinden biri, Spijkerboer'e göre, sığınma hukukunun temelinin erkek deneyimine göre biçimlenmesidir (akt. Wetten, Catrien, Heide ve Dijkhoff, 2001: 86). Bir prototip olarak sığınmacı, bir düzene karşı direnç geliştiren, eleştirel ve politik karşı çıkışlar yapan erkek kişidir. Sığınma pratiğinde ka-

dınlar daha az göze çarpan faaliyetler içindedirler. Kadınların uğradıkları şiddet de daha çok "gözden uzakta" gerçekleştiği için, çoğu zaman kabul görmemektedir.

Öte yandan Razack, kadınlar kendilerini ataerkil kültür ve devletlerin kurbanı olarak sunduklarında, iddialarının kabul gördüğünü belirtir; sığınma başvurusu kabul edilen kadınların kendilerini "üçüncü dünyalı yalvaranlar" ya da "diğer yabancı kadınlar" olarak sunduklarını gösterir (akt. Oswin, 2001: 351). Mülteci tanınma sürecinde oluşan bu temel farklılıklar sığınmacı kadınların mekânla kurduğu ilişkinin doğasını da doğrudan etkiler.

Sığınma-Mekân İlişkisini "Geçicilik" Üzerinden Okumak

Uluslararası göçün küreselleşmesi ve ivmesinin artması mekânın anlamı konusunda bir sorgulamaya yol açtı. Küreselleşen güçler yerellikleri tahrip etmekten öte, yeniden inşa ediyor. Bu doğrultuda, "yerellik" nosyonu ve "yerin, mekânın anlamı" daha sofistike biçimlerde kavramsallaştırılıyor. Mekânın, "harita üzerindeki tanımlanmış ve sınırlanmış yer" biçimindeki tanımının yetersizlikleri vurgulanmak suretiyle, tanımlamalardaki ağırlık sınırları tanımlayan kuralları inşa eden güç ilişkilerine veriliyor. Bu sınırlar, mekânsal olduğu kadar sosyaldir ve mekâna aidiyetle mekândan dışlanmayı ilişkilendirir (McDowell, 1999: 4).

Sığınmacılığın gerçekleştiği zemin, "ulus-aşırı alanlar" olarak nitelendirilmektedir. Bu alanların bileşimi, en az iki ulus devlet arasındaki sınırlardaki konum, ilişki ağları ve bağlantıları içerir. Ulus-aşırı sosyal alanları Faist (2000: 203) üçlü bir sınıflandırmayla ele alır: Çok uluslu akrabalık grupları (karşılıklılık ilkesi vardır), çok uluslu çevrimler (değişim ilkesi geçerlidir) ve çok uluslu topluluklar (dayanışma ilkesi vardır).

Sığınmaya ilişkin "çözümler" başlıca üç grupta toplanır: Kendi ülkesine gönüllü olarak geri dönme, bulunulan yerde yerleşim ve başka (üçüncü bir ülkeye yerleştirme). Kendi ülkesine gönüllü olarak geri dönme en çok tercih edilen çözüm olup sığınmacı ve mültecinin kendi köken ülkesinde koşullar düzeldiğinde dönmesi

prensibidir. Ancak uygulamada savaş ve istikrarsızlıkların hâkim olduğu bir ülkede çoğu zaman geri dönüş koşulları mümkün olmamakta ve üçüncü ülkeye yerleşim çözümü uygulanmaktadır. Bu durum ev sahibi ülke, uluslararası ve yerel örgütler ve hatta mültecilerin de kendilerini "geçici" olarak görme algısını güçlendirmektedir (Grabska, 2006). Bu durumda sığınma ve mekân ilişkisi geçici bir nitelik taşımaktadır.

Özellikle toplu sığınma akınlarında bir kampta kalma deneyimi geçicilik algısını güçlendirir. Kampta sığınma iddiasının incelenmesini bekleyen kişi; ortak alanların zorunlu olarak paylaşıldığı ve kişiselleştirilmişliğin hiçbir şekilde olmadığı bir mekânsal düzenlemede yaşamak zorunda kalır. Sıkışık, kapalı ve izole edilmiş olan kamplarda kalma süresiyle orantılı olarak kişinin "yersizlik, geçicilik, aidiyetsizlik duygusu" artar ve bu durum mekânla da kalıcı bir ilişki kurulamamasına yol açar. Kamp süreci bitip talebi kabul edilen ve bağımsız bireysel yaşama geçen sığınmacı için ise ev sahibi ülkenin entegrasyon politikaları, toplumdaki ayrışmalar, yabancı düşmanlığı gibi etkenler sığınmacıların daha çok kendi etnik topluluklarına yakın mekânları yeğlemeleri yönünde bir tercihe ve böylece "etnik mekânlar" denebilecek yerleşimlerin oluşumuna yol açar.

Türkiye'nin sığınma sistemi açısından bakıldığında, mevzuatı gereği "coğrafi kısıtlılık ilkesi"nin uygulandığı, Avrupa ülkelerinden gelenlerin "mülteci kalıcı yerleşimi"ne izin verildiği, Avrupa dışındaki ülkelerden gelenlerin sığınmacı olarak görüldüğü ve mülteci olarak üçüncü bir ülkeye gönderilmek üzere işlemlerinin yürütüldüğü bir mekanizma işlemektedir. Türkiye, AB sürecinde bu ilkeyi kaldırmayı ve coğrafya kısıtlaması olmaksızın tüm sığınmacıları kalıcı olarak barındırmayı taahhüt etmiştir. Ancak şu anki uygulamada Avrupa dışındaki ülkelerden gelenler geçici olarak kalmakta ve mülteci olarak tanınıp üçüncü bir ülkeye gitmeyi beklemektedir. Bu durum mekânla ilişkinin de geçiciliğine, Türkiye'nin "bekleme yeri" olarak algılanmasına yol açmaktadır.

Kadın Sığınmacıların "Alan"ı: Bir Araştırmanın Gösterdikleri

Bu metne temel oluşturan alan araştırmasının (Buz, 2006) gerçekleştirildiği Ankara / İsmetpaşa mahallesi, alt sosyoekonomik konumda yer alanların yaşadığı bir yerleşimdir ve kiralar kentin diğer bölgelerine göre daha düşüktür. Sığınmacıların ülkelerinden hazırlıksız ayrılması ve ekonomik birikimlerinin kaçış sırasında ve sonrasında kısa zamanda tükenmesi bu mahallede yerleşmeye ilgiyi artırmıştır. Mahallede dikkat çeken önemli bir özellik, gerek yalnız gerekse ailesiyle gelen sığınmacıların diğer sığınmacılarla aynı mekânı paylaşmasına olanak sağlanmasıdır. Sadece sığınmacıların barındığı birkaç bina vardır ve her bir evde birkaç aile yaşamaktadır. Çoğu zaman, çocuklarla birlikte bir evde 20-25 kişinin kaldığı gözlenmiştir. Bu, daha çok aynı ülkeden gelenler açısından bir dayanışma örüntüsü olarak ortaya çıkmaktadır (Somalililer bir evi, İranlılar başka bir evi paylaşmaktadır). Bu açıdan mekânların bağımsızlığı söz konusu değildir ve pek çok aile bir arada ortak bir yaşam sürmektedir. Bireyselliğin hiçbir şekilde olmadığı ve evin "özel alan" anlamından uzaklaştığı görülmektedir.

Sığınma deneyimi yaşamış kadınlar açısından, göç edilen ülkede mekân kullanımı bakımından büyük farklılıklar gözlenmektedir. Cinsel ve cinsiyete dayalı şiddete uğramada daha fazla risk altında olmaları, toplumsal cinsiyet rollerinin getirdiği yükün ağırlaşması, göç ve sığınmanın psikolojik etkileri, ekonomik güçlükler, yeni bir kimlik ve ev algısının oluşumu sürecindeki farklılıklar mekânla kurdukları ilişkiye doğrudan yansımaktadır. Sığınma-mekân ilişkisinde kadınların deneyimleri de bu değişkenlere bağlı olarak tartışılmıştır.

Cinsel ve Cinsiyete Dayalı Şiddete Uğrama Riski

Cinsel şiddet ve özellikle kitlesel tecavüz, bir savaş aracı olarak kadınlara karşı kullanılagelmiştir. Bu şiddete maruz kalmak; göç öncesinden, kadınların göç etmeye karar vermesi ya da göç etmek zorunda kalmasından başlayarak, bütün göç sürecinde büyük bir

olasılıkla tekrar karşılaşacakları bir durum olma özelliği taşımaktadır (Akkaya, 2002:77; Ankenbrand, 2002: 45-46; Anker, 2002: 5; Davis ve Winters, 2001:5-8; McKinley, Klekowski von Koppenfels, Laczko, 2001: 68; Odman, 1996: 2; Srilakshmi, 2000: 13). Dolayısıyla sığınmacı kadınlar, şiddetten korunma stratejisi olarak da kendi toplumlarından gelen kişilerle aynı mekânı paylaşma ve erkek sığınmacıların korumasından yararlanmaya yönelmektedir:

> Somalili ailelerle aynı evde oturmayı istedim, güvenli olsun diye... (Somali, kadın sığınmacı)

Cinsel sömürü ve istismar ise, sığınmacı kadınların istihdamlarında cinsiyetçi bakışla örtüşen cinsel istismar riskidir. Genelde "yabancı" olanlara, özel olarak da sığınmacı kadınlara yönelik "ahlaki olmayan" her işi yapabilecekleri önyargısı, iş arama süreçlerinde etkili olduğu gibi fuhuşun da bir seçenek olarak sunulmasına yol açmaktadır. İranlı bir kadın sığınmacı bu durumu, "Sığınmacı kadın olmak, gayri ahlaki her işi yapabilirsin gibi algılanmana yol açıyor. O yüzden iş bulmak zor, evdeyim bütün gün," sözleriyle ifade etmiştir.

Cinsel sömürü riski kadınların kullandıkları mekânların da sınırlanmasına hizmet etmekte ve kadınların yaşam alanları bundan dolayı sadece "ev" olabilmektedir.

Değişen ve Yükü Artan Toplumsal Cinsiyet Rolleri

Uluslararası literatürde, göçle birlikte kadın hane reisi sayılarında dramatik artışlar görülmesi, çocuk ve yaşlı akrabaların ihtiyaçlarını karşılamakla ilgili kadınlara yeni sorumluluklar yüklenmesi, kadınların kendileri ve çocukları için artan iş yükü ile karşılaşması, bakım veren rollerinin ağırlaşması gibi değişimlerden bahsedilmektedir (Benjamin ve Fancy, 1998; Canat, 1982; Esara, 2004; Mascarenhas-Keyes, 1993; Srilakshami, 2000). Özellikle kadının tek başına gelmesi, eşini kaybetmesi gibi durumlar toplumsal cinsiyet rollerinde büyük dönüşümlere yol açmaktadır.

Anneliğin merkezî bir konum alması, "çocuklar ve gelecekleri meselesi"nin ön plana geçmesi (Mascarenhas-Keyes, 1993: 134)

Türkiye'deki sığınmacı kadınlar için bilhassa geçerlidir. Araştırma kapsamında görüşülen yirmi kadının çoğunluğu, "sosyal nedenler" olarak adlandırılan partner şiddeti, Somali'deki kabile savaşlarında uğradıkları cinsel şiddet yüzünden ve ataerkil toplumsal cinsiyet rollerine uymayı reddettikleri için Türkiye'ye eşleri olmaksızın, adeta onlardan kaçmak için tek başlarına gelmişlerdir. Politik nedenlerle gelen kadınlar da çocuklarını kendi ülkelerinde bırakmamış ve beraberinde getirmişlerdir. Dolayısıyla çocuk sahibi kadınlar için annelik, çocukların bakımını sağlama rolünü sürdürme, sığınma sonrasında da devam etmektedir:

> Anne olmak benim için her zaman öncelikliydi. İran'da da çocuğum her şeyden önde geliyordu. Şimdi ise tek düşüncem çocuğumun iyiliği ve sağlığı. Kendimi bile unuttum. Yeter ki o iyi olsun, iyi annelik yapayım. (İran, kadın sığınmacı)
>
> Benim için çocuklarım ve annelik her şeyden önce geliyor artık. (Somali, kadın sığınmacı)

Bu durum yine, kadın sığınmacıların kullandıkları mekânın daha çok ev olmasına, çocuk sahibi olmanın istihdam piyasasında yer alma açısından dezavantaja dönüşmesi nedeniyle bir işte çalışmamaya, kamusal alanda da çocukları için yardım alabilecekleri "yardım kuruluşları" dışında mekânları bilmemelerine ve kullanmamalarına yol açmaktadır.

Genellikle çekirdek aile, göç sürecinde, diğer akraba ve geleneksel güç yapılarından ayrılmakta ve böylece akrabalık ilişkileri zayıflamaktadır. Bu sürecin çelişkili sonuçları vardır: Bir yandan, geleneksel ataerkilliğin kadının konumu ve rolleri üzerindeki dış kontrolü azalırken ve eşlerin birbirine güveni artarken, bir yandan da aile üyelerinin, özellikle kadınların rolleri genişlemekte, geniş ailelerdeki desteklerin ortadan kalkması, kadınların durumunu güçleştiren bir etki de yaratabilmektedir (Chant, 1992: 200; Hugo, 1992: 190; Mascarenhas-Keyes, 1993: 134; Raghuram, 2004: 3). Bu çalışmada, kadınların geleneksel ailelerinde bakım veren rollerini sürdürmede destek alabilecekleri aile bireylerinin yanlarında olmaması nedeniyle, sorumluluklarının arttığı görülmüştür:

> İran'da olsaydım annem çocuğumun bakımına yardım ederdi, burada tekim. (İran, kadın sığınmacı)
> Kocam sağken çocukların bakımından bu kadar korkmazdım. Şimdi sekiz çocukla nasıl başa çıkarım diye korkuyorum. (Somali, kadın sığınmacı)

Sığınmacı kadınların tek başlarına gelmiş olmaları ve partnerlerinden ya da ülkelerindeki sistematik şiddetten kaçmış olmaları durumuysa, aile ile birlikte gelinen klasik göç algısının dışındadır. Sığınmacı kadınlar genellikle yalnız başlarına ve ataerkil toplumsal cinsiyet rollerine karşı çıktıkları için kaçmaktadırlar. Ne var ki sığındıkları ülkelerde de karşı çıktıkları ataerkil toplumsal cinsiyet rollerinin genişleyerek devam ettiği görülmektedir. Türkiye'de sığınmacı kadınlar için ataerkil kontrol azalmamakta, ancak "sosyal nedenler"le gelen sığınmacı kadınlar eşlerinden artık şiddet görmedikleri için, görece bir rahatlamayla "güç ve kontrol"ün kendilerinde olduğu duygusunu yaşamaktadırlar:

> Kendimin efendisiyim artık. (İran, kadın sığınmacı)
> Önceden çok pasiftim, şimdi güçlüyüm; daha rahat ve kendi başıma hareket ediyorum. (İran, kadın sığınmacı)
> Eskiden eşimin gölgesindeydim, bir varlığım yoktu, şimdi kendim daha aktifim. O yüzden daha güçlüyüm artık. (Somali, kadın sığınmacı)

Sığınma sonrası kadınların en çok zaman geçirdikleri mekân olan ev'e yeni anlamlar yükledikleri görülmektedir. Kendi ülkesinde eşinden ya da genelleşmiş cinsel / cinsiyete dayalı şiddet deneyimi yaşayan bir kadın için boğuculuktan, Türkiye'de bağımsızca ve baskı-şiddet görmeden yaşadığı "ferah bir yer"e dönüşmektedir ev. Geçmiş deneyimler şimdiki mekân algılamasında çok belirleyicidir. Örneğin, yaşadıkları yerde görüşülen Somalili kadınların evlerinin rutubetli, karanlık, küflü ve kalabalık oluşu kendilerine, "koşullarınız çok zor ve sağlıksız" biçiminde ifade edildiğinde, "cennet burası" diye karşı çıkmışlar ve ülkelerindeki aile içi şiddetten, kabile

savaşlarında tecavüze uğramaya devam etmekten kurtuldukları için buranın kendilerine çok güzel geldiğini belirtmişlerdir.

Renamo ve Unita'daki gerilla saldırılarından kaçıp Zambiya sınırını geçerek, Zambiya tarafındaki erkek akraba köylerine yerleşen Mozambik ve Angolalı sığınmacılar üzerine yapılan bir çalışmada bazı sığınmacılar için "sınırı geçme"nin, kendilerine yabancı koşullara ve kültürlere yeniden uyum sağlama zorunluluğu anlamına geldiği belirtilmektedir. Yine, Şilili sığınmacılar için ABD, ev sahibi ülke olarak sadece "yabancı" değil, aynı zamanda "tarihsel ve politik olarak düşman bir ülke" olarak algılanmaktadır (Eastmond, 1993: 45). Ancak bu çalışma çerçevesinde görüşülen, hem "sosyal" hem de "politik" nedenlerle gelen sığınmacı kadınlar açısından sınır geçme ve farklı bir ülkeye ayak basma duygusunun güçlü bir biçimde tecrübe edilmediği gözlenmiştir:

> Sınırı geçmek çok fark etmedi, çok benziyor İran ve Türkiye. (İran, kadın sığınmacı)

Bunun, gelinen yerle sosyal, kültürel ve coğrafi yakınlıklar kadar, Türkiye'deki sığınmacı kadınlar için "süreksizlik ve belirsizlik" duygularının baskın oluşu ve Türkiye'deki yaşama alışma ile üçüncü ülkeye gitmeyi bekleme arasında kamusal bir kimlik bulamayışlarıyla da ilişkili olabileceği düşünülmektedir.

Sığınma Deneyiminin Psikolojik Etkileri

Aile parçalanmaları, cinsel / cinsiyete dayalı şiddete maruz kalma, aile üyelerinin ölümüne bağlı travma, sağlığın bozulması, ev ve sahip olunan mülklerin kaybı gibi durumlar nedeniyle göç sonrası psikolojik kayıplar görülebilmektedir. Post Travmatik Stres Bozukluğu (PTSB), yaygın ilgisizlik, cesaret kırılması, günlük yaşamla ilgili baskılardan kaynaklı şiddetli depresyon, anksiyete, tedirginlik, yabancılaşma, köksüzlük sendromu, atipik depresyon, nöroz, yurt hasreti tepkisi bu psikolojik etkiler arasında sayılmaktadır (Abadan-Unat, 1984: 14-15; Canat, 1982: 71; Kreitzer, 2002; Pavlish, 2005: 11). Sığınmacı kadınları ele alan diğer çalışmalar, dünyanın her ye-

rindeki deneyimlerin ayrımcılık, şiddete karşı incinebilirlik ve yasal özerkliğin eksikliği olduğunu göstermektedir. Gündelik yaşamın sığınılan ülkede genellikle güçlüklerle dolu olması, psikolojik yakınmaları artırmakta ve mekân kullanımını ev ve yardım alabilecekleri yerlerle sınırlamaktadır:

> Yalnızım, ailem yok, hiç kimsem yok, hiçbir tanıdığım yok, varlığım belli değil. (Somali, kadın sığınmacı)
> Bütün gün evdeyim, kara kara düşünüyorum ne olacak durumum diye, psikolojim bozuldu. Sadece BM görüşmeye çağırınca çıkıyorum. (İran, kadın sığınmacı)

Ekonomik Sorunlar

Kadınların ekonomik durumu göçle birlikte ya hiç değişmez ya da çoğu zaman daha kötüye gider. Ülkesinde çalışmayan kadınlar çoğunlukla göçün ardından da çalışmamakta, çalışanlar ise çoğu zaman eğitim ve statülerinin altında, güvencesiz ve düşük ücretli işlerde çalışmaktadırlar. Ancak göçle birlikte kadınlar ev dışında ücretli çalışmak, kocadan fazla kazanmak ya da ailenin tek gelir kaynağı olmak durumunda da kalabilmektedir (Espin, 1997: 445). Öte yandan kendi ülkelerinde saygın işlerle uğraşan kadınların yerleştirildikleri ülkelerde daha düşük statü ve ücretli işlerde çalıştıkları da belirtilmektedir (Diaz, 1999: 5; Nikoliç-Ristanoviç, 2003: 2-4). Türkiye'de yabancıların çalışmasıyla ilgili yasal düzenlemelerin getirdiği sınırlılıklarla da ilişkili olarak, sığınmacı kadınların genellikle çalışmadıkları, çalışanlarınsa düşük statülü işlerde oldukları görülmektedir:

> İran'da öğretmendim. Burada bulaşıkçılık yapıyorum. Düzenli bir işim, maaşım varken şimdi düzensiz bir işim ve çok az maaşım var. Çalışmamın karşılığını da alamadım, paramın çoğu içeride kaldı. (İran, kadın sığınmacı)
> Çalışan kadın iken şimdi çalışmamak zor geliyor ama yapacağım bir şey yok. Annem para gönderiyor onunla geçiniyorum. (İran, kadın sığınmacı)

Türkçe bilmemeleri, çocukların bakımından sorumlu olmaları ve derilerinin renginden dolayı (daha çok Somalili ve Moritanyalılar) önyargıyla karşılaşmaları kadınların iş bulmasının önündeki diğer engellerdir.

Çocuk bakmak için iş buldum. Ama bir hafta bile çalışamadım. Ev sahibi Türkçe bilmediğim için artık çalışamayacağımı söyledi. Anlaşamıyoruz birbirimizle dedi, beni çıkardı işten. (Somali, kadın sığınmacı)

Çocukların bakımı ve sorumluluklarım nedeniyle hem iş bulmada hem de çalışmada zorlandım. O yüzden çalışamadım. (İran, kadın sığınmacı)

Bu çalışmada görüşülen sekiz Somalili kadının kendi ülkelerinde bir meslekleri yoktur. İranlı kadınlardan ikisi öğretmen, biri mimar, biri ekonomist, biri memur, biri fotoğraf sanatçısıdır. Altı kadın ise sekreterlik, evlerinde kadın kuaförlüğü, cilt bakımı, kadın terziliği gibi işler yapmıştır. Enformel olarak evlerinde kaçak çalışmışlardır. Erkekler ise ülkelerinde en çok ticaretle uğraşmışlardır. Kendi ülkelerinde çalışırken, Türkiye'de çalışamama durumunu, erkekliklerinden kayıp olarak algılamaktadırlar:

Somali'de çalışırken burada birden çalışmamaya, kadın gibi evde oturmaya başladım. Bu çok zor. (Somali, erkek sığınmacı)

Yeni Bir Kimlik ve Ev Algısının Oluşumu Sürecindeki Farklılıklar

Göçmenlerin tersine, sığınmacı ve mültecilerin ülkelerinden ve evlerinden ayrılmaları zorunluluk içerdiğinden "ev imgesi" çoğunlukla doğdukları ve içinde yetiştikleri toplum olarak anlaşılmakta ve aidiyet bunun üzerinden gelişmektedir. Ev, sığınmacılar için çoğunlukla "kendi köken ülkelerindeki ev" olarak algılanmaktadır. Oysa ülkelerine dönmeleri mümkün değildir, dönmeleri halinde zulüm görme riskleri bulunmaktadır:

Evime hiçbir zaman dönemeyeceğim, yersiz yurtsuzum artık. (İran, kadın sığınmacı)

Eastmond tarafından yapılan çalışmada (1993: 40) Şilili kadın sığınmacıların sürgündeki yaşamlarında erkekler kadar şiddetli değişimler meydana geliyorsa da geçmişleriyle yeni rol ve kimliklerini daha kolay bağdaştırabildikleri görülmüştür. Erkek ve kadınların işbölümünde üstlendikleri roller Şili'de "tamamlayıcı" iken, sürgünde daha çok birbirine benzer ve değişebilir hale gelmiş, cinsiyetler arasındaki geleneksel katı bölünme bulanıklaşmıştır. Fernandez-Kelly (1990) ABD'deki iki Hispanik kadın grubu –Güney Kaliforniya'nın yerlileri ve yabancı doğumlu Meksikalılar ile Güney Florida'daki Kübalı sürgünleri– karşılaştırdığı çalışmasında, göçmenlerin farklı ve benzer ekonomik ve sosyal koşullarının, aile ve toplumsal cinsiyet idealleri geliştirmedeki etkisi üzerine odaklanmıştır. Meksikalılar ekonomik nedenlerle göç etmişlerdir, sosyal ve sınıfsal statülerini daha kolay yeniden inşa etmektedirler; ancak Kübalılar politik gerilimler yüzünden ayrılmıştır ve başka bir ülkede statülerini yeniden inşa etmekte zorlanmaktadırlar (akt. Pessar ve Mahler, 2003: 17). "Sığınma nedeni"ne bağlı olarak kimlik ve aidiyetle ilgili farklı algılamalar söz konusudur. "Sosyal nedenler"le gelenlerin beklentileri daha az olduğu için (çoğu zaman şiddetten kaçmak tek önemli nedendir) ev imgesi, kimlik ve aidiyet geliştirmede daha avantajlı durumdadırlar. "Politik nedenler"le gelenler yeni bir ev, kimlik ve mekân konusunda daha fazla zorlanmaktadır, çünkü beklentileri daha fazladır.

> Hayatım hep şiddetle geçti, burada yaşam çok zor olsa da başka bir ülkeye gidemesem de burada yaşamayı isterim, çocuklarımın şiddet içinde olmaması önemli, burada yetiştiririm, burayı ev olarak görürüm artık, sorun değil. (Sosyal nedenlerle gelen Somalili kadın sığınmacı)
>
> İran'a dönememek, mücadeleyi dışarıdan yürütmek zor olacak. İran'da kalıp bunu yapmak isterdim, sürgünde demokrasi mücadelesi yürüteceğim. (Politik nedenlerle gelen İranlı kadın sığınmacı)

Yeni çevrede bir aidiyet geliştirme, geçmiş yerlerle bir tür devamlılığın mevcudiyetini gerektirir. Özellikle mülteci grubunun kü-

çük olduğu durumlarda bu kolay değildir. Etnisiteyle birlikte din, ortak coğrafi köken, örgütsel yapılar ve eğitsel-kültürel yapı aidiyeti geliştirmede kolaylaştırıcı olabilir (Kushner ve Knox, 1999: 411). Sığınmacıların, yeni bir ülkeye gitmeyi beklerken Türkiye'ye aidiyet geliştiremedikleri görülmektedir. Bu "aidiyetsizlik" mekânla kurulan ilişkinin de sınırlı olmasına, aynı zamanda mekânların özensiz kullanımına yol açmaktadır.

Erkeklerden farklı olarak kadınların ev sahibi ülkede yerleşimleri, göç öncesi nitelikleri kadar kültürel ve dinî art alanları nedeniyle de zorlaşmaktadır. Bireyler travmatik duygusal ve psikolojik deneyimlerini de getirirler ve bu durum onların aile yaşamları dahil yeniden yerleşimlerinin tüm boyutlarını etkiler. Örneğin Avrupa politikaları, mülteci kadınların başarılı yerleşimini kolaylaştıracak özel düzenlemeleri genellikle içermez ve dil öğrenimi, istihdam, barınma, sağlık bakımı, aile birleşimi konularındaki engeller kadınların izolasyonuna ve marjinalizasyonuna yol açar (Bloch, Galvin ve Harrell-Bond, 2000: 184). Türkiye'de de genel olarak sığınmacılar ve özel olarak kadın sığınmacılar için benzeri eksiklikler söz konusudur. Çocuklu kadın sığınmacılar çocuklarıyla birlikte, diğerleri ise tek başlarına Türkiye'ye sığınmışlardır ancak bu durum "geçici" olduğu için kadınların yerleşimlerine yönelik kolaylaştırıcı çözümler üretilmemektedir.

Göçler çeşitli toplulukların birbirine karışması potansiyeli taşısa da etnik melezleşme kolay olmaz. Göç eden nüfus genellikle o ülkenin "yerli" halkından uzak tutulur. Gelir düzeyleri de genellikle o ülkedeki ortalama yaşam seviyesinin altındadır ve bu yüzden orta sınıfın yaşam alanlarına giremezler (Somersan, 2004: 154). Sığınmacılar Türkiye'de daha çok kendi toplumlarından gelenlerle aynı mekânda ikamet etmeyi tercih etmekte ve yerel toplumla bütünleşme çabaları sınırlı kalmaktadır. Toplum sığınmacıların entegrasyonuna uygun bir art alana sahip olmadığı için de "mekânsal ayrışma" yaşanmaktadır ve derinlemesine görüşmelerde bu ayrışmadan da yakınılmıştır.

Sığınmacı kadınlar "heterojen" bir kategoridir; dolayısıyla deneyimleri de yer yer farklılaşır. İlk olarak geliş nedenlerine dayalı

bir farklılaşma vardır: "Sosyal nedenler"le gelen kadınların mekân kullanımı ve bundan duydukları memnuniyet, "politik nedenler"le gelenlere göre daha farklıdır. Sosyal nedenlerle gelen kadınlar mekân kullanımındaki sınırlılıkları fazla önemsememekte ve şiddetten kurtulmuş olmak başlı başına mekândan memnuniyeti artıran önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

İkinci olarak, geldikleri ülkelerdeki sosyo-ekonomik statüleri ve sahip oldukları birikim ve deneyimlerle ilişkili bir farklılaşma yaşanmaktadır. Ankara / İsmetpaşa mahallesinde görüşülen Somalili kadın ve erkeklerin olumsuz mekân koşullarından çok şikâyetçi olmadıkları görülmüştür. Somali'de çok daha kötü mekânlarda yaşadıklarını söylemekte, Türkiye'deki en kötü konutun bile kendi ülkelerinden daha iyi bir noktada olduğunu düşünmektedirler. Buna karşılık İran'dan gelen sığınmacılar kendi ülkelerindeki yaşam mekânlarının Türkiye'den daha iyi olduğunu ve sığınma ile beraber değişen olumsuz mekânsal koşulların kendi yaşamlarında temel hoşnutsuzluklara yol açtığını belirtmektedirler. Örneğin İranlı sığınmacılar, ülkelerinde mekânların ısıtılmasında doğalgazı uzun süredir yaygın olarak kullandıklarını, Türkiye'de ise kömür sobası yakmayı bilmedikleri için ilk geldiklerinde oldukça üşüdüklerini ve sık sık hastalandıklarını belirtmişler ve mekânla ilgili bu yakınma ön plana çıkmıştır.

Kadınlar mekân kullanımlarının sınırlanmasından erkekler kadar rahatsızlık duymamaktadır. Köken ülkelerinde de ikincil konumda olan ve çoğu zaman ev ve yakın çevre dışında bir mekânda hareketliliği olmayan kadınlar, sığınma sonrası da benzer bir durum yaşadıkları için bu durumdan fazla yakınmamaktadırlar. Ancak eğitimli ve profesyonel meslek sahibi kadınlar söz konusu olduğunda durum değişmektedir:

> Somali'deyken de hep evde, ailemleydim, burada da aynı. (Somali, kadın sığınmacı)
>
> İran'da sosyaldim ve iş dışında çeşitli yerlere giderdim ama burada ev dışına zor çıkıyorum. (İran, kadın sığınmacı)

McMichael (2002: 172) tarafından evlerinden zorla çıkarılan ve Avustralya'da yeniden yerleştirilen pek çok Somalili mülteci kadınla yapılan bir çalışmada, kadınların fiziksel ve kültürel olarak hâlâ canlı bir yerinden edilme duygusu yaşadıkları ortaya konmuştur. Kadınlar İslam'ın uygulama ve ideolojilerini devam ettirmekte ve İslami normlar mekânları, etkileşimleri, düşünme biçimlerini, günlük etkinliklerini biçimlendirmekte, böylece sığınmacı, mülteci kadınlara yaşamlarında ve zorla yerinden edilmenin yarattığı süreksizlik tehdidiyle başa çıkmalarında yardımcı olmaktadır. Türkiye'de "din kardeşliği" temasıyla Somalili kadınlara dindar kişiler tarafından yapılan yardımlar ve yaşadıkları kötü deneyimlerle başa çıkmada "dinî inançları" bu çerçevede değerlendirilebilir:

> Allah razı olsun hacı bize yardım etti, o olmasa bu ev olmazdı, aç kalırdık. (Somali, kadın sığınmacı)
>
> Dinî inancım beni güçlü tuttu, yoksa yaşadıklarıma dayanamazdım, Allah'tan gelen şeyler diye düşündüm. (Somali, kadın sığınmacı)

Sonsöz Yerine

Sığınmacı kadınların mekân algısı ve mekânla kurduğu ilişkinin, geçmiş birikimleri ve deneyimleri doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Sığınmacılığın doğasında yer alan "geçicilik" ve "süreksizlik" duygusu ortak bir kimlik ve aidiyetin gelişmesini engellemektedir. Türkiye'nin sığınma politikası da "geçicilik" algısını güçlendiren bir alan sunmaktadır. Mekânsal olarak yoğunlaşılan alan kadınlar ve erkekler için genellikle "ev"dir, ancak söz konusu ev klasik ölçek dışında, birkaç ailenin birlikte yaşadığı, kalabalık, ortak alanların paylaşıldığı, kişiselliğin olmadığı yerlerdir. Bu çerçevede evin geleneksel anlamının değiştiği görülmektedir.

Eve yüklenen anlamın farklılaşıp genişlemesi sığınmanın mekânsal kodlar üzerinden ifadesini bulmasının bir yansımasıdır. "Politik nedenler"le gelen sığınmacı kadınların mekâna ilişkin soyutlama düzeyi yüksektir: Mekânı "yer, yurt, köken ülke" ile bağlantılı

ele almakta ve bunu kaybetmenin yarattığı hüznü derinlemesine görüşmelerde türlü biçimlerde aktarmaktadırlar.

Sığınmacılığın gerçekleştiği alanların ulus-aşırı niteliği, bu alanların en az iki ulus devlet arasındaki sınırlardaki konum, ilişki ağları ve bağlantıları içerdiği belirtilmişti. Sığınma olgusunda bu çoklu-yerel transaksiyonların ve en az iki devlet arasındaki ilişki ve bağlantıların çok iyi düzenlenmediği görülmektedir. Köken ülke ve varış ülkesi arasındaki yolculuk çoğu zaman yasal olarak bir ülkeden çıkıp doğrudan diğerine gitme şeklinde gerçekleşmemektedir. Arada pek çok aracı ve ülke değişimi olabilmekte, çoğu zaman kaçak bir şekilde ülkeye giriş yapılabilmektedir. Bu durumlarda çoğu zaman kişi, o ülkeye ayak basmadan önce geçiş yaptığı ülkeye geri gönderilmekte ve varış ülkesine "giriş" dahi yapamadan sınır dışı edilebilmektedir. Sığınma konusunda ülkelerin kısıtlayıcı davrandıkları ve ortak iltica sistemleri ile önlemeye, caydırmaya çalıştıkları bilinen bir durumdur. Bu nedenle Faist'in (2007: 191) bahsettiği "ulus-aşırı alanlar"la ilgili düzenleme ve ilişkiler çoğu zaman kolaylaştırıcı olmak yerine sığınmayı engellemeye yöneliktir. Varış ülkeleri de sığınmacıların ve özellikle kadınların entegrasyonuna yönelik özel bir çaba göstermediği için kadınlar sığındıkları ülkelerde daha çok marjinalleşmekte, dışlanmakta ve mekânla kurdukları ilişkiler de "ev" in dışına çıkmamaktadır.

Yücesoy'un belirttiği (2006: 134) kentsel kamusal mekân tanımlanmasındaki üçlü mekân (ev ölçeği, komşuluk ölçeği ve şehir merkezi ölçeği) açısından bakıldığında sığınmacı kadınların daha çok ev ölçeğinde yaşamlarını sürdürdükleri görülmektedir. Ev, kadınların cinsel istismar açısından risk altında bulunmaları, toplumsal cinsiyet rollerinde artış yaşamaları, psikolojik olarak sığınma deneyiminden daha fazla etkilenmeleri, ekonomik güçlükler, yeni bir kimlik oluşturmada yaşadıkları farklı deneyimler nedeniyle en çok kullanılan mekândır. Ancak ev aynı zamanda kendi ülkelerindeki baskıdan kaçan kadınlar için durağan bir anlam taşımamakta, değişen ve yeni anlamlar yüklenen bir mekân özelliği göstermektedir. Sayılan sınırlılıklar nedeniyle ev ölçeğinde "sıkışan" kadın bir yandan da baskı ve zulüm görmekten kaçtığı için "sığındığı" evi

de farklı bir şekilde kodlamakta ve evi sembolik olarak özgürlük duygusuyla eşleştirmekte ve olumlu atıflarda bulunmaktadır. Kendi ülkelerine, "evlerine" dönüşün artık mümkün olmadığı gerçeğini kabul etme, "geçicilik" içinde yeni "eve" aidiyet geliştirme ve bu arada üçüncü bir ülkede "kalıcı bir ev-mekân" hayali kurma hali sığınmacıları ifade edebilecek en iyi durumdur.

Komşuluk ölçeği açısından bakıldığında ev ve şehir merkezinin "biz" ve "onlar" arasında bir uzamsal birim olduğu görülmektedir. Kentsel çalışmalar literatüründe komşuluk yerleşimcilerinin çoğunluğunu göçmen ve yabancıların oluşturduğu ve bunların etnik açıdan karmaşık toplumlar olduğu görülmektedir (Yücesoy, 2006). Bu alan çalışmasında görüşülen sığınmacı kadınların komşuluk ilişkileri geliştiremedikleri, daha çok kendi etnik toplumlarından gelen kişilerle ilişkiler kurdukları görülmektedir. Dışlanma eğilimi, dil bilmemek, kadınların hareketliliğiyle ilgili kısıtlamalar, devletin bu konuda özel düzenlemelerinin bulunmaması kadınların komşuluk ölçeğinde mekân kullanımlarını engelleyen bir durumdur.

Şehir merkezi boyutunda ise sığınmacı kadınların Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği başta olmak üzere daha çok yardım aldıkları kuruluşlar ve kendilerine hizmet veren sivil toplum örgütlerini bildikleri ve işleri oldukça buralara gittikleri gözlenmiştir. Buralar dışında kamusal mekânlar çok fazla bilinmemekte ve kullanılmamaktadır.

Aidiyet geliştirme ve "mekânsızlık" duygusunun azaltılması için mekân planlamasında sığınmacıları dikkate alan ve özellikle kadınların deneyimlerine odaklanan kavrayışlar sığınmacı-mekân ilişkisinin çokboyutlu olarak kurulmasında büyük katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Abadan-Unat, N. (1977), "Dış Göç Akımının Türk Kadınının Özgürleşme ve Sözde Özgürleşme Sürecine Etkisi", *Amme İdaresi Dergisi* 10 (1), ss. 107-132.

Abdülrahim, D. (1993), "Defining Gender in a Second Exile: Palestinian Women in West Berlin", *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*. Ed: Gina Buijs. Oxford: Berg Publishing, pp. 55-81.

Akkaya, A. (2002), "Mülteci Kadınlar ve Sığınmacı Kadınlar", *Toplum ve Hukuk Dergisi*, 2 (4), ss. 75-83.

Ankenbrand, B. (2002), "Refugee Women under German Asylum Law", *International Journal of Refugee Law*, 14 (1), pp. 45-56.

Anker, E. D. (2002), "Refugee Law, Gender, and the Human Rights Paradigm", *Harvard Human Rights Journal* (15) http://www.law.harvard.edu/studorgs/hrj/ .

Benjamin, A. J. ve K., Fancy. (1998), "The Gender Dimensions of Internal Displacement", *UNICEF*, 64 sayfa.

Bloch, Alice., Galvin, Treasa ve Barbara, Harrell-Bond. (2000), "Refugee Women in Europa: Some Aspects of the Legal and Policy Dimensions", *International Migration*, Vol. 38, No. 2, pp. 169-188.

Buijs, G. (1993), "Introduction", *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*. Ed: Gina Buijs. Oxford. Berg Publishing, pp. 1-20.

Buz, Sema. (2006), "Kadın ve Göç İlişkisi: Sığınan ve Sığınmacı Kadınlar Örneği", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara.

Canat, S. (1982), "Ankara'nın Abidinpaşa Semtinde Eşleri Yurtdışında Çalışan Kadınların Psikososyal Sorunlarına İlişkin Karşılaştırmalı Bir Araştırma", Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği, doçentlik tezi, Ankara.

Castles, Stephen ve Mark, J. Miller. (1993), *The Age of Migration*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Press.

Chant, S. ve S., A. Radcliffe. (1992), "Migration and development: the importance of gender", *Gender and Migration in Developing Countries*. Ed: Sylvia Chant. Belhaven Press, pp. 1-30.

Davis, B. ve P., Winters. (2001), "Gender, Networks and Mexico-US Migration", *The Journal of Development Studies*. 38 (2), pp. 1-27.

Demir, S. J. (2003), "The Trafficking of Women for Sexual Exploitation: a Gender-Based and Well Founded Fear of Persecution?", *New Issues in Refugee Research Working Paper*. Geneva. UNHCR Evaluation and Policy Analysis Unit No: 80.

Diaz, M. (1999), *Refugee Women: Overcoming the Odds*. New York. http://earlybird.qeh.ox.ac.uk/rfgexp/rsp_tre/student/gender/gen_03.htm 1-28.

Eastmond, M. (1993), "Reconstructing Life: Chilean Refugee Women and the Dilemmas of Exile", *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*. Ed: Gina Buijs. Oxford. Berg Publishing, pp. 35-54.

Esara, P. (2004), "Women Will Keep The Household:tThe Mediation of Work and Family by Female Labour Migrants in Bangkok", *Critical Asian Studies*. 36 (2), pp. 199-216.

Espin, M. O. (1997), *The Role of Gender and Emotion in Women's Experience of Migration* Innovation. *The European Journal of Social Sciences*. 10 (4), pp. 445-456.

Faist, Thomas (2000), *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces.* Clarendon Press, Oxford.

Faist, Thomas (2007), "Transnationalisation and Development(s): Towards a North-South Perspective", *Migration Letters,* Vol. 4, No. 2, pp. 183-199

Friedman, R. A. (1992), "Rape and Domestic Violence", *Refugee Women on Their Mental Health Shattered Societies, Shattered Lives*. Eds: Cole, E., M. O. Espin ve E. D. Rothblum. New York. Harrington Park Press.

Grabska, Katarzyna (2006), "Marginalization in Urban Spaces of the Global South: Urban Refugees in Cairo", *Journal of Refugee Studies*, Vol. 19, No.3, pp. 287-307.

Grieco, M. E. ve M., Boyd. (2000), "Women And Migration: Incorporating Gender into International Migration Theory", *Center for Study of Population.*

Hondagneu-Sotelo, Pierrette. (1996), "Overcoming Patriarchal Constraints: The Restruction of Gender Relations Among Mexican Immigrant Women and Men", in *Race, Class and Gender Common Bonds, Different Voices.* (eds) Esther Ngan-Ling Chow, Doris Wilkinson, Maxine Baca Zinn. Sage Publications.

Hugo, G. (1992), "Women on the move: changing patterns of population movement of women in Indonesia", *Gender and Migration in Developing Countries*. Ed: Sylvia Chant. Belhaven Press, pp. 174-196.

INSTRAW. (1994), *The Migration of Women: Methodological Issues in the Measurement and Analysis of Internal and International Migration*, Dominican Republic.

Johal, R. (2004), "Key Issues for Refugee, Internally Displaced and Returnee Populations", *United Nations Division for Advancements for Women (DAW), Consultative Meeting on Migration and Mobility and How This Movement Affect Women*. Malmö, pp. 2-4, December 2003.

Kofman, E. Phizacklea, A., Raghuram, P. ve R., Sales. (2000), *Gender and International Migration in Europe Employment, Welfare And Politics*. New York: Routledge Press.

Kushner, Tony ve Katharina, Knox. (1999), *Refugees in an age of migration.* Frank Cass.

Legomsky, H. S. (2004), "Teaching and Researching Women's Migration Issues", http://www.migration.ma/mig/6prog/orat/lego/expo.htm 13.09. 2004.

Martin, F. S. (1992), *Refugee Women.* London. Zed Books Ltd.

Mascarenhas-Keyes, S. (1993), "International and Internal Migration: The Changing Identity of Catholic and Hindu Women in Goa", *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities.* Ed: Gina Buijs. Oxford. Berg Publishing, ss. 119-144.

McDowell, Linda. (1999), *Gender, Identity & Place.* UK: Polity Press.

Mckinley, B., K. V. Koppenfels, A. ve F. Laczko. (2001), "Challenges for the 21st Century", *Forum for Applied Research and Public Policy.* Knoxville. 16 (2), s. 68.

McMichael, Celia. (2002), "'Everywhere is Allah's Place': Islam and the Everyday Life of Somali Women in Melbourne, Australia", *Journal of Refugee Studies* Vol. 15, No. 2, pp. 171-188.

Newland, K. (2004), "Seeking Protection: Women in Asylum and Refugee Resettlement Processes", *United Nations Division for Advancements for Women (DAW) Consultative Meeting on "Migration and Mobility and How This Movement Affect Women*" Malmö, pp. 2-4, December 2003.

Nikoliç-Ristanoviç, V. (2003), "Refugee women in Serbia-Invisible victims of war in the former", *Feminist Review.* 73 (1) 2-6. www.proquest.umi.com

Odman, T. (1996), *Kadın Mülteciler.* Ankara. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İnsan Hakları Merkezi Yayınları No: 19.

Oswin, N. (2001), "An Exploration of Feminist Approaches to Refugee Law", *International Feminist Journal of Politics*, 3 (3), pp. 347-364.

Pavlish, C. (2005), "Action Responses of Congolese Refugee Women", *Journal of Nursing Scholarship.* 37 (1), pp. 10-17.

Pessar, Patricia R. (1999), "Engendering Migration Studies The Case of New Immigrants in the United States", *American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No.4, pp. 577-600.

Pessar, R. P. ve S. J. Mahler. (2003), "Transnational migration: bringing gender in", *The International Migration Review.* 37 (I).

Raghuram, P. (2004), "The Difference that Skills Make: Gender, Family Migration Strategies and Regulated Labour Markets", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (2), pp. 3-9.

RCFIL (Report of Committee on Feminism and International Law) (2002). *Conference International Law Association*, New Delhi. 1-21.

Reed, K. (2003), "Endering asylum: The importance of diversity and context", *Feminist Review.* 73 (1) www.proquest.umi.com.

Silvey, Rachel. (2004), “Power, difference and mobility: feminist advances in migration studies”, *Progress in Human Geography*, Vol. 28 (4), pp. 490-506.

Somersan, Semra. (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Srilakshmi, G. (2000), “Gender Dimensions of Displacement”, *Forced Migration Review Gender and Displacement Issue*. 9.

Yuval-Davis, Nira ve Marcel, Stoetzler. (2002), “Imagined Boundaries and Borders: A Gendered Gaze”, *European Journal of Women's Studies*, Vol. 9 (3), pp. 329-344.

Yücesoy, Eda Ünlü. (2006), *Everyday urban public space: Turkish immigrant women's perspective*. Het Spinhuis.

Wetten, W. J. Catrien, C., J. H. Bijleveld, F., Heide ve N., Dijkhoff. (2001), “Female Asylum Seekers in Netherlands: An Empirical Study”, *International Migration*, 39 (3) Blackwell Publishers, pp. 85-98.

Zlotnik, Hania. (1995), “The South-to-North Migration of Women”, *International Migration Review*, Vol. 29, pp. 229-254.

cins cins mekân

Derleyen: AYTEN ALKAN

Bu derleme, sosyal bilimler literatüründe ikisi de birbirinden tartışmalı olan cinsiyet ve mekân kavramlarının ilişkilenme eksenlerine yönelik merakın bir ürünü. Türkiye akademik alanında, cinsiyet dinamiklerini temel parametre olarak alan bir bakış açısından mekân analizine girişen ya da cinsiyet analizlerine mekânsal süreçleri ayrılmaz bir bileşen olarak dahil eden çalışmalar henüz kuvvetli bir inşa faaliyeti oluşturabilmiş değil. "Cins Cins Mekân", yerini bulmuş ve yerinden oynatılmış tuğlalar kadar aralardaki boşlukların da görünürleşmesinde, mekânla cinsiyet rejiminin bir arada, temel bir egemenlik ve iktidar ilişkisi etrafında çok katmanlı örülüşüne tanıklıkta mesafe aldırabilirse, amacını gerçekleştirmiş olacak.

Kitabın çok parçalı metni –Tanzimat sonrası konaklarından, apartman boşluklarına bakan modern ve fenni mutfaklara; Osmanlı başkentinin kaymakçı dükkânlarıyla mesire yerlerinden, "milletin evi"ne, geneleve, "koli ev"lere, sığınmacıların rutubetli, karanlık, geçici evlerine; Eskişehir'de bir mimarlık okulu atölyesinden, Ankara'nın Şengül Hamamı'na, Ayrancı sosyete pazarına, İstanbul Ülker Sokak'la bir akrabalığı bulunan Eryaman ve Esat'ına; Muğla ve İstanbul'un kahvehanelerinden, Antalya'nın "kadınlarla çocuklara mahsus yıkıntıları"na– zaman ve mekân içinde bir gezinti imkânı sunuyor.


VARLIK




ISBN 978-975-434-367-0